

研 究 東 洋

第八号

東日本国際大学
東洋思想研究所

2018年2月

発刊によせて

平成二十九年四月、当研究所は本学の儒学文化研究所を統合し、新生東洋思想研究所として再出発を切った。それにともない、現代儒学部門、現代仏教部門、西洋哲学部門、イスラム思想部門の四部門体制が設置され、現在、各部門で定期的な研究活動が行われている。設立十周年を明年に控え、東洋思想研究所の専任研究員は四名、その他の研究員が十四名、国内客員研究員十六名、海外客員研究員二名、顧問等を加えると総勢四十二名の陣容が整った。研究所の発展にご尽力いただいた関係各位に心より感謝するとともに、これまで以上に社会貢献のための東洋思想を構築すべく、所員一同、力の限り精進する決意である。

本誌『研究 東洋』も、今回で第八号となった。本学伝統の「孔子祭」における海外識者の記念講演、各部門からの研究論文・研究ノート、書評、地元市長へのインタビュー、専門書の翻訳等、内容は多岐にわたっている。儒学や仏教等の東洋思想を学問の領域に閉じ込めることなく、広く社会に開放する。これが当研究所のモットーである。今後とも、東洋思想の究明を基調としながら、一般市民の方々にも愛読される研究誌を目指して努力を重ねたいと思う。

さて、「無力感の病」が言われて久しい。現代人が無力感や絶望感に襲われるのは、社会システムの巨大化や複雑化だけが原因ではない。根本的に、それは近代以降の「個」の目ざめに起因している。個の自覚がない古代人にとって、無力感の悩みはさほど顕著ではなかったと思う。個に目ざめたからこそ、現代人は自分の無力感を嘆く。また、自分が嫌いになったり、反対に自分を過剰に愛したりするのである。

仏教の立場から言えば、個の自覚は自我への執着であるから、いったん否定されねばならない。歴史上の釈尊が無我を説いたのはそのためである。しかしながら、その釈尊は死の間際に「自己を抛りどころとせよ」と教えたという。仏教が否定するのは、偽りの自己への執着である。真実の自己は、むしろ究極の抛りどころと言ってよい。かくして大乘仏教は、この真実の自己を「大我」とも名づけた。

大我は、国家や社会にとどまらず地球全体、結局は宇宙全体を包み込む巨大な自己を指す。それは、個でありながら全体である。「個即全」の自己である。仏教は「一人の小ささ」や「一人の空しさ」を説く教えではない。かえって「一人の巨大さ」を説く。真の仏教は個人主義である。ただし、近代的な「小さな個人主義」でなく、近代が次に向かうべき「大きな個人主義」を志向する。

大きな個人主義に立てば、一人の人間は決して社会システムの歯車などではない。社会システムの全体に見えざる巨大な影響力を及ぼす部分である。「個即全」という仏教の存在論による限り、そう言わざるを得ない。ただ、私たちがその事実を五感で知ることができないだけである。人は本来「大きな個人」である。つながれた一つではなく、つなげる一つである。つながりの起点となる一つである。つながれた個人は無力感に襲われるが、つなげる個人は使命感を持って生きる。

大乘仏典の『法華経』に説かれる「宝塔」なども、そうした「一人の巨大さ」を教えているのである。

平成三十年二月十六日

東日本国際大学
東洋思想研究所所長

松 岡 幹 夫

研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所紀要 第八号 二〇一八年二月

発刊の辞

松岡 幹夫「発刊によせて」…………… 2

■特集 第二九回大成至聖先師孔子祭

日程表…………… 7

講演記録 慶南大学総長 朴 在圭

「東北アジア平和と繁栄のための日韓間の協力」…………… 8

■学術論文■

論文Ⅰ 三浦健一「仏教における『人間主義』に関する研究
——大乘仏教に見られる人間観——」…………… 14

論文Ⅱ 城山陽宣「前漢代における經學觀念の変容」
——六藝・六經・五經の系譜を中心に——…………… 27

論文Ⅲ 河合 伸「黄金律と平和経済」
——国家のジレンマゲームを中心とした分析——…………… 49

論文Ⅳ 高橋恭寛「淵岡山における『藤樹学』の展開」…………… 72

論文Ⅴ 長谷川 奏「イスラーム世界における生活文化の多様性」
——ナイル・デルタの湖沼地帯から——…………… 86

論文Ⅵ 小野隆彦「バリ・ヒンドゥー教徒の死生観——通過儀礼と輪廻転生——」…………… 98

論文Ⅶ 王永公子「『発達障害』という用語に関する一考察」…………… 107

論文Ⅷ 宣 芝秀 「伊藤仁斎の『実学』——多元的普遍性の思想——」……………	131
■研究ノート■	
ノートⅠ 田村立波 「柳州文廟」……………	152
■特別企画■	
清水市長インタビュー	
「吉村作治『人間力回復宣言』を読んで——いわき市の未来と人間力——」……………	158
■書評■	
書評Ⅰ 町泉寿郎編著『洪沢栄一は漢学とどう関わったか 「論語と算盤」が出会う東アジアの近代」……………	168
書評Ⅱ 東日本国際大学東洋思想研究所編『人間力とは何か——3・11を超えて』……………	173
書評Ⅲ 緑川浩司『「論語」とリーダーシップ』……………	177
■翻訳■	
田久昌次郎 中国口腔医学発展史【XV】……………	182
■活動報告■……………	199
■論文投稿規定■……………	213
■論文外国語要旨■……………	ii
■外国語原稿目次■……………	i

東日本国際大学東洋思想研究所

■特集 第二九回大成至聖先師孔子祭■

「いわきから世界へ」を掲げる東日本国際大学(以下本学)は、二〇一七年(平成二九年)六月二日、第二九回大成至聖先師孔子祭を学内で執り行い、祭主緑川浩司理事長が玉串を捧げた。神事には、吉野正芳復興大臣にも来賓として御参席いただき「心の復興へ共々に尽力していきたい」との祝辞を頂戴した。

式典に続く第二部はいわき芸術文化交流館アリオス大ホールを会場に、二名の講師による記念講演が行われた。特に本年は、韓国・慶南大学の朴在圭総長(元統一部長官)及び、本学比較文化研究所の中西進所長(文化勲章受章者)にも御講演いただき、本学学生、附属昌平中学・高校を合わせ約一〇〇〇名が、これからの国際社会で生きる知恵を学ぶため、熱心に耳を傾けていた。

第三部は場所をグランパルティいわきに移動し、記念祝賀会が行われた。

以下、本誌特集では記念講演のうち一本を掲載し、当日の報告とする。

平成二九年六月二日(木)

午前一〇時三〇分～午前一一時三〇分

東日本国際大学 一号館 大成殿

二階 階段教室

第二九回大成至聖先師孔子祭

午後一時三〇分～午後三時五〇分

アリオス大ホール

記念講演

演題 「東北アジア平和と

繁栄のための日韓間の協力」

講師 慶南大学総長 朴 在圭

演題 「日本人の誇り」

講師 東日本国際大学比較思想研究所所長

中西 進

■特集 第二九回大成至聖先師孔子祭

第二九回大成至聖先師孔子祭及び記念式典スケジュール

時間	場所	内容
10:30 ～ 11:30	本学 1号館大成殿 及び 2階階段教室	第1部 孔子祭 神事 神官 (参列者)・本学法人役員・来賓 ・教職員(実行委員)・学生、生徒 〈次第〉 ◇開式の辞 東日本国際大学 学長 吉村 作治 ◇神事 修祓の儀 齋主一拝 献饌の儀 齋主祝詞奏上 玉串を奉りて拝礼 ・理事長 ・学長 ・来賓各代表 ・学生等 撤饌の儀 齋主一拝 直会の儀 ◇祭主挨拶 学校法人昌平齋 理事長 緑川 浩司 ◇来賓挨拶 復興大臣 吉野 正芳 ◇閉式の辞 いわき短期大学 学長 田久昌次郎
11:30 ～ 11:40	大成殿前	記念撮影
11:40 ～ 12:20	本学	昼食
12:20 ～ 13:00	移動	
13:00 ～ 13:20	アリオス 大ホール	司会：遠藤和秀 短大事務長 ◆挨拶 理事長 四大学長 短大学長 中学・高校長(代表) ◆来賓祝辞 いわき商工会議所会頭 小野 栄重様 広野町町長 遠藤 智様
休憩(10分)		
13:30 ～ 14:30	アリオス 大ホール	◆記念講演1 慶南大学総長 朴 在圭 先生 「東北アジア平和と繁栄のための日韓間の協力」 (通訳) 山田 紀浩 東日本国際大学教授
休憩(10分)		
14:40 ～ 15:20	アリオス 大ホール	◆記念講演2 東日本国際大学比較思想研究所所長 中西 進 先生 「日本人の誇り」
15:20 ～ 15:40		◆演奏 昌平齋吹奏楽部及び軽音楽部演奏
移動		
16:20 ～ 19:30	グランバルティ いわき	司会：田中みわ子 東日本国際大学准教授 第3部 祝賀会 開会 東日本国際大学 副学長 福迫 昌之 挨拶 学校法人昌平齋 理事 吉野 公喜 来賓祝辞 いわき市長 清水 敏男様 乾杯 東日本国際大学 元学長 石井 英朗 名誉教授 閉会 東日本国際大学 副学長 比留間 進

講演記録 東北アジア平和と繁栄のための日韓間の協力

慶南大学校総長・前統一部長官 朴 在圭

翻訳 松本 優梨

こんにちは。慶南大学校総長の朴在圭です。学校法人昌平齋の第二九回『孔子祭』を心よりお祝い申し上げます。

この様な非常に意味深い日、「東北アジア平和と繁栄のための日韓間の協力」というテーマでお話しする機会を下さった尊敬する緑川浩司理事長、吉村作治学長をはじめとする東日本国際大学関係の皆様感謝申し上げます。

教職員、学生、そしていわき市民の皆さんとこのように有意義な席を一緒にすることができ、非常にうれしいです。

1. 東北アジア情勢の変化

まずは、変化する東北アジア情勢に対して申し上げます。二〇〇八年末、全世界を襲った「グローバル金融危機」以来、世界の経済秩序は「G20」体制に変わっています。このような世界経済秩序の変化により安保秩序も、アメリカが中心的役割をしながらも多者間で協力する体制に転換されつつあります。

今日、世界の主要国家は経済、安保などの主要懸案を共に議論し、合意点を見出し、共同の繁栄を図っています。これがまさに「脱冷戦以後の国際秩序」です。

こうした中、日本と韓国が位置する東北アジアは国際情勢の変化を導く核心地域になってきています。以前から未来学者たちは世界文明の中心が西欧からアジアに移動すると言っていました。実際、東北アジアは世界秩序の再編が成り立つ中心舞台として成長しています。日・中・韓の三か国で世界人口の20%、全世界交易量の18%、国内総生産(GDP)の15%を占める目覚ましい成長を遂げました。

太平洋戦争以後、経済的復興に成功した日本は経済大国として先進国の地位を確実にしました。また、それにとりなう国際的責任を全うするために努力しています。

中国もやはり一九七〇年代後半の本格的な改革・開放が

スタートし、九〇年代から目覚ましい経済成長をしています。中国はG2と呼ばれる程、世界秩序に及ぼす影響力が大きいです。

韓国もまた、中堅国家の代表者として先進国と開発途上国の架け橋の役割を果たすための努力もしています。

しかし残念なことに植民地支配をはじめとする歴史問題と領土問題が、未来に向かった私たちの足を引っ張っています。特に、日本と韓国、日本と中国の歴史・領土問題は北朝鮮の核問題とともに東北アジア平和の大きな障害です。

日、中、韓の三か国は、過去を真剣に精察して共に繁栄する道は何であるかを考えなければなりません。地域の安定と平和という価値を越えて、未来指向的認識を構築することが何よりも重要です。

特に、日韓は良きパートナーとして、両国関係と朝鮮半島の南北関係、そして日本・北朝鮮関係の発展を通じて東アジアの平和と、より良い未来を創っていかなければなりません。核をはじめとする北朝鮮問題と朝鮮半島の統一にも日韓は一層緊密に協力しなければなりません。一時的な情勢変化に揺れないで持続可能で安定した日韓協力関係を

を構築することこそ東北アジア平和と繁栄の土台だと言っても過言ではないでしょう。

2. 南北関係と日北関係

一方、去る三〇年間、韓国は南北関係発展のために努力してきました。南と北は一九九一年「南北基本合意書」と「朝鮮半島の非核化共同宣言」に合意して、新しい南北関係の方向を確立しました。

二〇〇〇年初めて行われた南北首脳会談にて、金大中(キム・デジュン)大統領と北朝鮮の金正日(キム・ジョンイル)国防委員長は、南北関係を和解と協力の方向へ切り替えることで合意しました。

私は当時、南北関係を主管する統一部長官及び南北首脳会談推進委員長として、南北首脳会談の成功のために北朝鮮側のキム・ジョンイル委員長を説得するのに渾身の努力を傾けました。

また、当時首脳会談の結果といえる六・二五共同宣言を履行する過程で、南北長官級会談の韓国側首席代表として参加し、離散家族対面、分断された鉄道の連結、金剛山(クムガンサン)陸路観光と開城工業団地事業の始動などを協議しました。民族の同質性回復のための人道的支援と社会・

文化協力事業を推進したりもしました。

ところが二〇〇八年、平和の象徴だった金剛山観光が中断され、二〇一六年には共同繁栄の象徴であった開城工業団地まで稼動を止めました。私が統一省長官を務めている時、金剛山陸路観光を始めて開城工業団地の礎石を固めたので、今でもこの二つの事業が中断されたのは個人的にも非常に胸が痛いのです。

その間、南北関係は多く迂余曲折がありました。核問題が及ぼした影響は大きかったです。北の核ミサイル開発は南北間協力と対話を中断させます。韓国は経済的協力と非核化のための努力を中断していませんが、核ミサイルに対する北の執着は韓国の努力に冷水を浴びせします。

北朝鮮の核問題解決のための六者会談が中断されてから、周辺国は北の核ミサイルの野心を防ぐために制裁を強化しました。しかし、北朝鮮は金正恩（キム・ジョンウン）体制に入って三回も核実験を断行しました。北朝鮮は長距離ミサイルの開発を止めないまま朝鮮半島はずっと緊張が高まった状態にあります。

実際に、北の核問題を制裁と圧迫だけで解決することはできません。北の誤った行動に対しては強力に対応すべき

ですが、より根本的な問題解決のためには対話の紐をゆるめてはいけません。制裁と圧迫はそれ自体が目的でなく、対話の場を用意するための手段に過ぎないからです。

北朝鮮の核問題解決のためには日韓の協力が何より重要です。一〇年前日本と韓国が参加した六者会談はいまだに北朝鮮の核問題解決のための最も効果的だったと評価されています。それは東北アジアを含んだ国際秩序の変化と直結した事案であるからです。結局韓国は南北関係改善で、日本は日本・北朝鮮関係改善で北朝鮮の核問題解決に寄与できます。

振り返ると、日本と北朝鮮の間にも関係を正常化する決定的な契機がありました。一九九〇年九月、自民党と社会党の共同代表団が平壤（ピョンヤン）を訪問して金日成（キム・イルソン）主席と会談し、共同宣言を発表したことがあります。

二〇〇〇年南北首脳会談の時に金正日委員長は日本との首脳会談に対して私の考えを尋ねました。私は、日北首脳会談は、日北関係改善と北朝鮮の経済発展のために必要であると答えました。そして一九六五年、日韓国交正常化以後、韓国の経済発展に対して金正日委員長に説明しました。

その後二〇〇二年九月には小泉総理が金正日委員長と歴史的な首脳会談をした後、和解と協力のための「平壤宣言」を採択したりもしました。

当時金正日委員長は日本人拉致に対して謝り再発防止を約束しましたが、これは北朝鮮体制の特性を勘案する際、前例がないことでした。金委員長は拉致事件をよく取りまとめ日北関係を一段階成熟させて、日本から経済的協力を得ようとしたと思います。

私は、日北関係が二〇〇二年の状態に戻ることを望んでいます。その関係は単に両国間の問題を越えて東北アジアの平和と繁栄に役に立つと思います。ただし、日北関係を改善するためには日本はより積極的な姿勢で努力すべきで、北朝鮮は拉致、核問題などにもっと誠意ある態度を見せるべきだと思います。

3. 日韓関係と東北アジアの平和

二〇世紀がヨーロッパの世紀であったならば、二一世紀はアジア、特に東北アジアの世紀になるでしょう。そのためには国家間の協力を遮る障害物を解消しなければなりません。

日韓は一九六五年国交正常化以降、緊密な関係を維持し

発展させてきました。特に、二〇〇二年ワールドカップ共同開催、韓国の対日文化開放、日本国内での韓流拡散は、両国が近づく契機になりました。また政治的関係に束縛されることなく、人的・物的交流が続いています。

日中関係も日韓関係と似ています。経済分野では緊密な関係を維持し、反面に、歴史・領土問題では難航しています。問題は日中関係が円満でなければ、アメリカと韓国にも難しい状況が造成されるという点です。

私は以前から歴史問題は専門学者らに任せて、政治指導者は「沈黙の知恵」を発揮しなければならないと話してきました。「歴史の政治化」は未来のために決して望ましい選択ではありません。領土問題もやはり同じことです。日韓、そして日中の間に政治的な葛藤が存在するのは事実であっても、経済協力と人的交流を通じて関係が発展していけばこのような葛藤も次第に解消されると考えます。

日中韓の三ヶ国の協力で東北アジアの平和体制をより強固にし、各国の経済発展を促進する安保環境が創られるでしょう。東北アジアが今まで成し遂げてきた経済発展を持続するためには、何よりも地域内安定と、日中韓の三ヶ国の協力が重要です。さらに、三ヶ国の協力は既存の東北

アジア秩序の限界を補完し、地域内平和と繁栄を拡大させるでしょう。また、新しい東北アジアの秩序の成立やそれを定着させる役割を果たすことができると期待します。

日中韓三ヶ国の関係を発展させるためには、何よりも未来指向的な観点で接近する姿勢が必要となります。日本に派遣された文在寅（ムン・ジェイン）大統領の特使が言及したように、慰安婦問題も未来指向的観点で接近すれば望ましい解決策が出ると思います。「日韓シャトル外交」で互いの立場を理解する幅を広げていけば問題解決の糸口を見つけることができると思います。

そのためには、私たちの未来を担っていく世界各国の大学生をはじめとする青少年が自然に交流することによって、お互いが理解できる機会を与えなければなりません。日本と韓国、中国の若者たちが頻繁に会う席を持たなければなりません。ここで東北アジアの新しい未来が作られるでしょう。皆さん、私の考えに同意しますか。

歴史的に葛藤関係にあったイギリスとフランスも両国の青少年の交流を通じて、より良い未来を作ってきました。両国は政治的感情があまり良くなかったのですが、未来の

ために、青少年と大学での学術・文化的交流を続けてきました。このような教育を受けて育った青少年たちが今のイギリスとフランスの指導者に成長して、対立と葛藤の関係を協力と繁栄に導いています。

政治家はもちろん各分野の専門家たちは、相互交流・協力を通じて関係増進の土台が丈夫なのか確かめていくべきでしょう。特に、日本と韓国の青少年そして大学生の間の交流は、両国の関係を越えて東北アジアの明るい未来を作る礎になるでしょう。

4. 最後に

東北アジアにも今や新しい秩序が作られなければならぬ時代だと考えます。これまでの葛藤と対立の歴史を越えて、平和と協力、共存と共栄の新しい歴史を描いていかなければなりません。東北アジア地域の平和と発展のためには、日本と韓国、中国が安保と経済を越えた多方面での協力が大切です。この協力は新しい変化に対する共通の認識と信頼が支えになる時こそ可能になります。

東北アジアの平和と発展は大変重要です。日中韓三ヶ国に経済的相互依存性が大きくなったのもその理由です。「経済」は三ヶ国間の協力と統合のしくみで作られます。だが、

北朝鮮の核威嚇という安保問題は三ヶ国間の関係発展の障害要素になっています。また、これは最も緊急な領域内安保懸案の一つです。

先にも申し上げたように、北朝鮮の核問題を解決するためには多くの時間と努力、持続的な協力がなければなりません。この過程で、南北関係発展と朝鮮半島の平和・安定は東北アジアの平和と発展に直結した重要な礎です。これこそ北朝鮮の核問題解決にあたっての日本と韓国が協力しなければならない理由です。

東北アジアは歴史的に「開放」を通じて成長してきました。北朝鮮もこのような歴史を教訓にして、核ミサイルに対する執着を捨てて、果敢な開放と協力を通じて東北アジア平和・協力秩序に同調する時、新しい東北アジアの未来が開かれるでしょう。日中韓三ヶ国もお互いを配慮・包容する精神で相互利益のために協力していかなければなりません。

日本と韓国は「共に生きる近くて近い隣人」として、いつも建設的な関係を維持すべきだということが私の長い間の信念です。反省することは反省し、率直に対話をするならば、過去とは真心から和解して新しい日韓関係を作るこ

とができると考えます。

私は一九四四年日本の京都で生まれました。母はいつも私に「日本と身近に接しろ」と言いました。母親のお言葉を肝に銘じて私は一九七三年以後からずっと国際学術会議・日本経済人の集いをはじめとする日本で開かれる各種大学・団体・機関などでの講演で「近くて近い韓日関係」の重要性を強調してきました。これからも続けていくつもりです。

皆さん！

より良い未来に向かって、私たち、みんな一緒に歩いて行つてはどうでしょうか？

ありがとうございます。

仏教における「人間主義」に関する研究 ― 大乘仏教に見られる人間観 ―

東日本国際大学東洋思想研究所准教授 三 浦 健 一

〈要旨〉

本論の目的は仏教における「人間主義」を大乘仏教に見られる人間観に基づいて明らかにしていくことにある。原始仏典に見られる人間観は積極的な自己変容と自己同一性の曖昧さを前提としている。大乘仏教は原始仏典に見られる人間観を発展させ、あらゆるものが関係し合って世界が成り立っていると考える縁起の世界観を空の思想として体系化する。更に、縁起の法に外れた単立の個性というものを否定し、無自性という人間観を確立した。また、大乘仏教は他者を救うことを重要視する菩薩の修行を奨励し、現実生活の中で菩薩の修行を実践する在家の仏教運動として発展を遂げるようになった。

〈キーワード〉

人間主義、大乘仏教、菩薩、在家

1. 仏教における人間主義

まずは本論に入る前に、仏教における人間主義を改めて整理しておこう。この論文の前章となる『原始仏典に見られる人間観』の研究において、筆者は西洋における所謂人間主義 (humanism) が志向するところの相互不可侵の原則、自己同一性 (identity) の概念を批判した。そして、そうした西洋の人間観に基づく主権国家体制、その延長に育まれた集団安全保障の考え方にも批判を加えている。その理由は、相互不可侵の原則と自己同一性の観念こそが、人間の究極的な苦悩の源泉であり、人類を諦観と破滅へと導いている原動力であると考えているからだ。現代におい

て、西洋における人間観の前提となっている相互不可侵の原則と自己同一性の観念は、形を変えてあらゆる場面において啓蒙され続けており、特に知識人のエートス (ethos) を形作っている。こうした問題意識について、世界に仏教を紹介した日本を代表する仏教学者である鈴木大拙はこう語っている。

仏教はあらゆる悪と苦の根源が、個我を実態存在と考える通念にあることを見いだし、その全倫理力を、自我中心の考えや欲求を破壊することに集中させる。仏陀は、遊行生活を始めた時から、救いの道は、ともかくエゴイステイックな偏見を取り除くところにあるという考えを持つていたようである。というのも、我々がその呪いから解放されない限り、我々はたやすく三毒すなわち貪、痴、瞋という三種の煩惱の餌食になってしまう、生老病死の悲惨な状態をこうむることになるからである。

仏教は鈴木大拙も指摘している通り、社会における悪や個人における苦悩の原因を人間観に見出す。であるからこそ、翻って仏教における人間観とは何なのかを明らかにし、その先にある思想としての人間主義を探究していくことは

極めて重要な意義を持つているのである。

仏教では、縁起という森羅万象の関係性の中に人間を見出す。よって、仏教における人間主義は人間中心主義ではない。仏教は動植物や大自然との関係性それ自体に人間を見出す故に、人間を尊重することは全宇宙の一切を尊重することと同義となる。なぜなら、仏教では人間というものに酸素や木片といった一切を寄る辺として光り輝く灯のようなものであると考えるからだ。灯は確かにいつか消え去ってしまうが、またある因縁を伴って現出し、世を照らしもし、焼き尽くしもする。だからこそ、環境を守り、環境を豊かにすることが即、人間を守り、人間が豊かになることに他ならないと考えるのである。そのため、仏教の人間主義は環境運動をごく自然に後押しするものとなる。

また、仏教では修行による積極的な自己変容を奨励し、向上し続ける『実践的自己』を拠り所としている。故に、仏教における人間主義は自己中心主義でもない。仏教は変容し続ける向上の実践それ自体の中に自己を見出す故に、自己を尊重することは他者を尊重することと同義となる。なぜなら、仏教では自己を他者との関係で水にも水にも水蒸気にも変化し得るものであると考えるからだ。水に出合えばこちらも冷たくなり、水蒸気に出合えば火傷すらしてしまうが、人は気付かぬうちに水に支えられて生きている

のである。だからこそ、自己の向上が即、他者の向上をも意味している。もちろん、その逆もまた然りである。なので、仏教では自己を戒めるように他者をも戒める。そのため、自己中心主義に基づいた相互不干渉の冷たい相対主義にも陥らないのだ。

このような仏教の考え方に立脚した時、相互不可侵の原則や自己同一性の観念は全く相容れないものとして退けられ、そもそも人間が相互の関係性と自己の曖昧さの上に成り立っていることに気付かされる。仏教において、自己の語源となっているアトマン (atman) は本来、呼吸や息を意味する言葉であった。呼吸や息に存在を問うことと同じように、一切との関係性や向上の実践に依らない『実存的自己』を問うことは極めて野暮なことなのである。こうした仏教の人間観について、原始仏教の研究において顕著な業績を残した仏教学者の中村元はこのように表現している。

ひとは全宇宙に生かされているのである。各個人は、全宇宙をそのうちに映し出す鏡である。この意味において各個人は〈小宇宙〉であると言えよう。ただしその〈小宇宙〉なるものは、他の〈小宇宙〉と置き置かれ得ないところの〈小宇宙〉なのである。このことわり

を理解するならば、極端に離れて対立したものである〈小宇宙〉が本質的には〈大宇宙〉なのである。〈小宇宙〉は〈大宇宙〉と相即する。個体としての行動は、他から隔絶されている〈個体〉が行動するのではない。〈大宇宙〉の無限の条件づけの一つの〈結び目〉が行動しているのである⁴。

仏教において人間は大宇宙の結び目の一つとしての小宇宙であり、その心は大宇宙を映し出すことの出来る鏡である。つまり、この小さな命は大宇宙の生命それ自体なのである。言うなれば仏教における人間主義とは、人間があらゆるものとの相互の関係性それ自体であると覚悟し、今、ここにおいて自己が変容し続けることを通じて、他者や世界をも同時に変容させていく向上の実践のことを指す。上述して来た前提を踏まえ、原始仏教から発展した大乘仏教の人間観について論じていくこととする。

2. 大乘仏教とは何か

大乘仏教に見られる人間観を明らかにしていく前に、大乘仏教の歴史と概要について粗方論じておかなければならない。鈴木大拙によれば、大乘仏教は以下のように定義される。

大乘とは、進歩的精神に触発されることによって、仏陀の教えの真の重要性と矛盾しない限りにおいて、その本来の視野を拡大した仏教なのであり、別の宗教的・哲学的信念を同化することで様々な性格・知的資質の人々を一層広範囲に救うことができるとなれば、いつでもそれを実行してきた仏教なのである⁵⁾。

大乘仏教は元々、民衆と共に仏法を実践しようとした者達が、自らの運動を「大きな乗り物」を意味するマハーヤーナ (mahayana) と自称し始めたことに由来する。人口の増加や経済の進展に伴って都市化が進み、ウパニシャッド哲学やヴェーダ聖典に基づくバラモンの教えが社会の権威となっていた時代。同時代に台頭した数ある思想家の一人として、ゴータマ・ブッタも伝道の旅路の中でたくさんの方信者を得て、教団の確たる基盤を形成するに至った。そしてゴータマ・ブッタの滅後においても、ゴータマ・ブッタの弟子達は集団生活を続けながら、師匠の教えを守り、実践し、伝えていくことに励んだのである。そうした仏法者のつどいはサンガ (sangha) と呼ばれ、仏教の根幹を成す三宝の一角を担うようになっていった。

その後、ギリシャ軍の侵攻に伴うヘレニズム文化の流入、統一王朝マウリヤ朝成立後の第三代アショーカ王の仏教帰

依などの歴史を経て、仏教は新たな局面を迎えることとなった。仏教はギリシャ人の帰依者を得たことにより、仏像に代表されるような西洋の新しい文化を積極的に取り入れた。そして遂には、アショーカ王の帰依によって政治にも大きな力を得ることになったのである。しかし、後に仏教は大きく二つの方向に分裂していくこととなった。一方は政治や経済の喧騒から離れて、修行に専念しようとする者達。そしてもう一方は、世間の中に分け入り、救済に励む者達であった。後者の人々は自らを大乘仏教と称したのである。

当時の大乘仏教者の状況を今日に留める経典として、代表的な大乘経典の一つ、法華経の中に説かれている勸持品二十行の偈⁷⁾と呼ばれる部分を参照したい。少々長くなるが、その中では大乘仏教者が当時、どのような批判にさらされていたのか、どのような迫害を受けながら活動していたのか、克明に記されている。

悪辣^{あくらつ}な心を持ち、邪悪で、家や財産のことしか頭になく、そこに住むことで男性出家者であるかのように思わせることのできる荒野という保身のための場所に
住んで、私たちが誹謗^{ひぼう}するでありましょう。それにもかかわらず、私たちに對して次のように言うであります

しょう。『ああ、情けないことに、これらの男性出家者たちは、仏教以外の外道げどうを信じるものたちで、利得を得ることと、称賛されることに執着し、自分たちの詩的才能を誇示している。自分で諸々の経典を作つて、利得を得ることと称賛されることを求めて、集会の真ん中でそれを説いている』と、私たちを誇るでありましょう。

この記述によれば、大乘仏教者が仏教以外の外道と呼ばれる諸宗教の教えや文化も取り込み、生かしながら、詩歌などの方法によってわかりやすく仏教を伝え、更に、根本尊敬の対象たる経典をも独自に編み出し、民衆の中で宣揚していた様子を伺い知ることが出来る。このような活動の在り方に対し、同じ仏教者の中からも批判が巻き起つていたので。そうした批判に対して、大乘仏教者はどのように対峙したのであるうか。法華経勸持品の記述はこう続いている。

恐るべき後の時代における邪悪な男性出家者（悪比丘あくびく）たちが、深い意味を込めて語られた言葉について、どのように無知であるかは、世尊こそがご存じであります。眉まゆをしかめられたり、集会においてしばしば座

席の割当がなかったり、精舎しやうしゃから追放されたり、何度も捕縛されたり、悪口あくぐちされたりすることを、私たちはすべて耐え忍ぶべきであります。（恐るべき）後の時代において世間の保護者の命令を思い出しつつ、私たちは、それらの町や村に反復していつて、この法の弘通に関するあなたの委嘱をその人にも与えるでありましょう。

大乘仏教者は数々の不当な迫害に加え、精舎から追放されるという破門に至るような事態までも耐え忍び、師匠の滅後においても町や村の中で法を弘めることを誓願している。どうして大乘仏教者は度重なる批判と迫害に耐えながら、頑としてその信念を曲げなかつたのであろうか。それはただ、批判者の言うように利益と名声を得ることに執着していたからなのか。果たして、大乘仏教者の不屈の使命感を支える源泉とは、一体何だったのであろう。法華経如来寿量品にはこのように記されている。

温和で柔和な衆生が、この人間の世界に生まれた時、生まれるや否や、立派な行いの結果によって、私が法を説いているのを見るのである¹⁰。

法華經如来寿量品では、ゴータマ・ブツダ滅後において、あらゆる時、あらゆる場所で、ゴータマ・ブツダが法を説いている姿を見ることが出来ると綴られている。このあらゆる時、あらゆる場所で説法を行っているゴータマ・ブツダとは一体何者であろうか。それこそ、一人一人の胸中における師匠ゴータマ・ブツダに他ならないと筆者は考える。こうしたゴータマ・ブツダ滅後における師匠からの直接の感化という観仏¹¹の体験が、大乘仏教者の不屈の使命感を支えていた。そして、数々の大乘經典を生み出す原動力ともなり、世界宗教へと飛躍する大いなる情熱を育んだと仮定することが出来るのではないだろうか。もし、こうした仮説を立てないとすれば、大乘仏教者は如何にして幾度の法難に耐えながら、世界へと仏法を弘めることを成し得たのであろう。また、あらゆる大乘經典が「如是我聞」という、ゴータマ・ブツダから直接の声を聞いたことを前提に成立していることを説明し得ようか。仏教学者の三枝充憲も大乘仏教經典の成立過程について、同様の見解を表明している。

「無名の仏」がどこからか登場し、しかもその「無名の仏」は、「仏」そのものであることをはつきり、自覚し、自認して、その経を説いているのである。その

「経」に登場して説法する「仏」といい、あるいは經典の作者といい、それらの「無名の仏」は、どこかの一点(ないし数点)において、またはなんらかの(あるいはわずかな)特徴によって、往時の釈迦仏と連絡しているとはいえ、釈迦仏そのものでは、けっしてない。すなわち、新たな経典群には釈迦仏以外の、しかも無名の、かつ多数の仏が出現している。そして、この「無名の諸仏」の登場と活躍こそが、前述したように、大乘仏教を開拓し、大乘仏教運動を推進していったのであり、これらがまさしく「大乘の諸仏」にほかならない、ということが出来るであろう¹²。

「如是我聞」から始まる大乘經典の迫力は、ゴータマ・ブツダ滅後、数百年間伝わって来た民間伝承を取りまとめた編集作業によって書き得るものとは到底思えない。大乘經典に記された「如是我聞」は、文字通りに「如是我聞」なのである。三枝充憲は無名の諸仏によって大成された大乘仏教を「多仏の思想」として総括している。このように大乘仏教において、心の中で師匠に出会うという観仏の体験は極めて重要な意義を持っていたのだ。

またゴータマ・ブツダの一生は大きく分けて、悟りを求め続けた求道の修行時、そして、民衆のための伝道に励ん

だ救済時、この二つに区分される。修行者としてのゴータマ・ブツダを想起するか、このどちらの師匠を範とするかによって、その生き方は大きく変わって来る。少なくとも大乘仏教者は、救済者としての師匠を決して忘れることはなかったのだらう。こうして大乘仏教では、民衆のための伝道に励む救済者が菩薩 (bodhisattva) と呼ばれ、仏法者の模範とされるようになっていった。そして後には、菩薩と仏との区別が無くなっていく程に菩薩の修行が強調されていくことになる。

更に、大乘仏教は修行の在り方にも大きな変化をもたらした。大乘仏教者が飽くなき民衆救済を続けるためには、尽きることない大慈大悲と無量無辺の智慧が必要とされる。そうした慈悲と智慧を凡夫がそう簡単に体得することは出来ない。そのため、大乘經典の編纂者には自らの心を観じて師匠から直接の感化を受けるといふ、観心の修行が求められたのである。つまり、自らが俗世を離れた修行の果てに悟りを得て、その後に民衆救済を志すのでは結局のところ誰一人として救済することは出来ない。それは自身も含めてだ。そうではなくて、胸中の師匠ゴータマ・ブツダを呼び出だし、悟りの原因と果報をそのまま即座に譲り受け、その胸中の声を人々に伝えるという菩薩の道を

選んだのである。

原始仏典に見られる積極的な自己変容と自己の曖昧さを強調する人間観は、大乘仏教における菩薩の修行を理論的に裏付け、動機付けさせるものとなった。もし、相互の關係性それ自体の中に大我としての人間を見出すことが出来れば、当然ながら我が己心にゴータマ・ブツダを観じることは道理としても退けられるものではない。それは決して想像の産物として片付けられるのではなく、師匠を一心に求めることで悟りの原因と果報をそのまま即座に譲り受けるのである¹³。それは逆に、ゴータマ・ブツダにおいても己心に一切衆生を呼び出だすことが出来るといふことを意味している。また自己の曖昧さを前提にした場合、自己の実践はあらゆるものに影響を及ぼすという結論に至る。そうなると、本来の自己は時間や肉体に制限を受けるものではないから、ゴータマ・ブツダの中に自己を見出し、ゴータマ・ブツダも一切衆生の中に自己を見出すことが出来るということになる。つまり、自己における実践の影響は時間と肉体を越えて作用するのである。三枝充憲は大乘仏教をこのように総括する。

多数の凡夫たちに支えられた「凡夫の菩薩」は、いっ
 そうの自信を得て、そのエネルギーの噴出するあまり、

一途で堅固な菩提心とその実践の終極に、ついにはこの「菩薩」は「仏」の境を獲得し、換言すれば「作仏」が実現されて、「仏」そのものとなり、ここに新たな大乘仏教の「経」が説かれるようになった、との推定も成立する¹⁴。

ゴータマ・ブツダ滅後、数百年の時を経て、無数の弟子達によって「如是我聞」の大乘仏典が編纂された。この動かしがたい事実は、前述の推定を前提にしない限り説明がつかない。こうして大乘仏教は菩薩の修行を奨励し、新たな大乘経典を編纂しながら、地域や民族を越えて発展を遂げていくこととなったのである。

3. 大乘仏教に見られる人間観

大乘仏教はその成立の過程で、原始仏典に見られる人間観を思想として体系化していった。大乘仏教の礎を築いた龍樹（ナーガールジュナ）は、その名著「中論」において、仏教における縁起の世界観を「空」（sunya）の思想として確立し、後に中観派と呼ばれる大乘仏教の主流を形成した。龍樹は「中論」の中でこのように論じている。

「諸々のものが何かを」縁として生起すること（縁起）

を、我々は「諸々のものが」空であること（空性）と言う。それ（縁起）は「何かを」因として、「何かを」概念設定されること（因施設）であり、その同じものが中道である¹⁵。

縁起の世界観を追及していくことによって、仏法者はあらゆる差別と偏見が撤廃された空性を体得していくことが出来る。この空の思想を考え方に即せば中観であり、生き方に即せば中道となるのだ。そして、中道の生き方は大乘仏教において菩薩の修行へとつながっていくのである。更に大乘仏教では、自己（atman）に代わって自性（svabhava）という言葉を使い、無自性という考え方を教えている。龍樹はこのように説いている。

（第1偈）（1）自より、（2）他より、（3）自他の
両方より、（4）無因より生じるものは、いかなるものも、どこにも決して存在しない。（四句分別）（第2偈）
なぜならば、ものに固有の性質（自性）は、それが生起するための条件（縁）などには存在しないし、ものに固有の性質（自性）が存在しないとき、他者の性質（他性）も存在しないからである¹⁶。

自己 (aman) を西洋の概念において自己同一性 (identity) に対してみれば、自性 (svabhāva) とは独自性／独創性 (originality) に近い概念と考えて良いだろう。鈴木大拙は大乗仏教の説く無自性について、このように解説している。

大乗仏教徒は時に、アトマンの代わりに自性 (svabhāva) という語を用いる。(中略) その「自性」という語によって大乗仏教徒は正確には何を理解しているのだろうか。それが大乗仏教徒によってはっきり定義されたことはない。しかし彼らは「自性」というものを、何か具体的で、個別で、しかも独立しており、条件づけられておらず、縁起の法則に支配されないものと理解しているようである¹⁷。

こうした大乗仏教の教える無自性という考え方に即せば、どんなに偉大な業績や発見を成した人物であっても、全てが大いなる共同作業であったと言い得る。であるからこそ、大乗仏教では世間に分け入りながら、「つどい」(僧伽)の中で師匠ゴータマ・ブツダに肉薄し、その結果、多数の「如是我聞」の大乗経典が生み出されることになった。仏教における人間の創造性とはこのように、常に大いなる

共同作業の中で発揮されるものなのである。ではなぜ、これまで論じて来たような大乗仏教における空の思想や無自性という人間観が、菩薩の修行を奨励する強い動機付けになったと言い得るのであるか。この点について、もう少し説明を加える必要がある。中村元はこう解説している。

例えば、われわれが或る一人の他人を極度に憎悪しているとしよう、その限りにおいてわれわれの憎悪している他人は、われと対立しているわけである。しかしその他人の憎悪さるべき存在が空観によって否定されるならば、そこに対立もなく、憎悪の感も消失するのである。ここに憎悪を越えた慈悲が実現されるのである¹⁸。

つまり、縁起の世界観を發展させた大乗仏教における空の思想を追及していくと、目の前の他者との関係性は再構築され、他者の中に眼に向えぬ本来の人格が備わっていることを信じようとするようになる。これが慈悲である。更に、慈悲は実践の中で研ぎ澄まされ、体感されていくようになる。これが修行である。また、こうした慈悲の実践は同時に、実際に他者に眠っている本来の人格を振る舞いに

よって引き出していくことになる。これが智慧である。そうした慈悲の実践の結果として、自らの人格をも向上させていくことにつながるのだ。このように大乘仏教は空の思想を体系化し、無自性という人間観を徹底することで、菩薩の修行を奨励したのである。こうした菩薩の修行を突き詰めていくことで、慈悲は対象を選ばず自他を超え、一切衆生をも包み込む。法華経譬喩品には仏の大慈大悲がこのようなに説かれている。

シャーンリプトラよ、まさにこのように偉大なる聖仙である私は、衆生の保護者であり、また父である。それらの愚かで、三界において愛欲に執着している、あらゆる生命あるものたちは、私の息子たちである¹⁹。

シャーンリプトラ（舍利弗）は智慧第一と呼ばれたゴータマ・ブッダの十大弟子の一人である。また三界とは欲界、色界、無色界の三つを指し、次元を超えた全ての世界に住む衆生のことを意味している。菩薩の修行を実践していくことで、大乘仏教者の慈悲は一切衆生の保護者、人類の教師としての使命感へと高まっていくのだ。これまで論じて来たように、大乘仏教において仏教の人間主義は思想として体系化されていた。そして、そうした思想としての仏

教の人間主義の体系化は、卵と鶏の関係のように相互に影響を与え合いながら、大乘仏教運動を後押しし、その現象面においても大きな影響を及ぼしていくことになる。

最後に改めて、大乘仏教に見られる人間観を整理しておこう。原始仏典では森羅万象の関係性を縁起の世界観として説き明かし、積極的な自己変容と自己同一性の曖昧さが強調された。こうした原始仏典に見られる人間観を發展させ、大乘仏教では縁起の世界観を空の思想として体系化すると共に、縁起の法に外れた単立の個性というものを否定し、無自性という人間観を確立した。そして、大乘仏教者は和合僧団を僧宝として尊びながら、俗世間へと積極的に関わる菩薩の修行を奨励することとなった。こうした大乘仏教の人間観に基づいて、大乘仏教運動は溢れんばかりの歓喜と情熱を帯びて世界へと飛躍していったのだ。中村元はこのように結論付ける。

空の実践としての慈悲行は現実の人間生活を通じて実現される。この立場を徹底させると、つい出家生活を否定して在家の世俗生活の中に仏教の理想を実現しようとする宗教運動が起こるに至った²⁰。

仏教では娑婆世界のことを「火宅」²¹と表現するなど、

世間を表現する場合に「家」という形容を用いる場合がある。つまり、大乘仏教運動は出家を志向する仏教から、在家を志向する仏教へのパラダイムシフト²²を意味していたのだ。自らの悟りを第一義とする出家仏教から、民衆救済を第一義とする在家仏教への転換。そうした時代の転換の中で、仏教における人間主義もまた、体系化された思想として確立されていたのである。

こうした在家を志向する大乘仏教運動の滅後における興隆は、師匠ゴータマ・ブツダにとつて、予期せぬ出来事であったのだろうか。原始仏典を紐解いていくと、ゴータマ・ブツダが将来において、大乘仏教の登場を展望しているかのような言説が確かに垣間見られる。最も古く成立した仏典と呼ばれるスッタニパータには、ヴェーダに由来する古い伝承として、出家仏教から在家仏教への転換を示唆するこのような言葉が記されている。

「目ざめた人」という話を聞くことは、世間においてはむずかしいのである。ところでわれわれの聖典の中に偉人の相が三十二伝えられている。それを具えている偉人にはただ二つの途^{みち}があるのみで、そのほかの途はありえない。「第一に」もしもかれが在家^{ざいけ}の生活を営むならば、かれは転輪王となり、正義を守る正義

の王として四方を征服して、国土人民を安定させ、七宝を具有するに至る。すなわちかれには輪という宝・象という宝・馬という宝・珠^{たま}という宝・女という宝・資産者という宝・及び第七に指揮者という宝が現われるのである。またかれには千人以上の子があり、みな勇敢で雄々しく、外敵をうち砕く。かれは、四海の果てに至るまで、この大地を武力によらず刀剣を用いずに、正義によって征服して支配する。「第二に」しかしながら、もしもかれが家から出て出家者となるならば、真の人^{まこと}、覺り^{さと}を開いた人となり、世間における諸々の煩惱^{ぼんのう}の覆い^{おほ}を取り除く^{のぞ}」²³。

スッタニパータによれば仏には二つの途があるという。一つは出家の途、そして、もう一つが在家の途である。出家を志向せず、在家として顕れた仏は転輪王（賢王）と呼ばれ、あらゆる力を得て、正義によって世界を平和にするというのだ。この記述は明確に、滅後における大乘仏教の興隆を示唆していると言えるのではないだろうか。この在家仏教というテーマは次論以降において、更に詳細に論じていくこととする。

筆者は仏教における人間主義の系譜を辿り、その先にある仏教の未来を展望することを目指している。道は果てし

ない。しかし、眼前の労苦が必ずや時代に希求される日を信じて、ここに本論の結語としたい。

〈注〉

- 1 哲学者イマヌエル・カントは著書『永遠平和のために』の中で、世界共和国という積極的理念の代わりとなる消極的な代替物として、集団安全保障の考え方を提起している。
- 2 倫理、もしくは生活態度などの意味を持つ。
- 3 鈴木大拙『大乘仏教概論』岩波文庫、二〇一六年、百五十九頁。
- 4 中村元『自己の探究』青土社、二〇〇〇年、七四頁。
- 5 鈴木大拙、前掲書、二二三頁。
- 6 三宝とは仏教徒が帰依すべき三つの宝のことであり、仏の宝、法の宝、そして僧の宝の三つを指している。
- 7 韻文の形式を取って仏教を説いた詩歌のことで、人々が経文をわかりやすいように、読誦しやすいように表現されたものと言われている。
- 8 植木雅俊訳『サンスクリット原典現代語訳 法華経 下』、岩波書店、二〇一五年、四一頁。
- 9 同書、四二頁―四三頁。
- 10 同書、九九頁。
- 11 心の中で仏を観じること。観仏三昧とも呼ばれる。
- 12 中村元・三枝充恵『パウツダ「佛教」』講談社学術文庫、二〇〇九年、二九七―二九八頁。
- 13 仏は「自在所欲生」と言われ、欲するがまま自在に、あらゆるところに生まれ得ることが出来ると仏典には説かれている。
- 14 中村元・三枝充恵『パウツダ「佛教」』講談社学術文庫、二〇〇九年、三一八頁。
- 15 桂紹隆・五島清隆「龍樹「根本中頌」を読む」春秋社、二〇一六年、九十六頁。
- 16 桂紹隆・五島清隆「龍樹「根本中頌」を読む」春秋社、二〇一六年、十頁―十一頁。
- 17 鈴木大拙、前掲書、一八五頁―一八六頁。
- 18 中村元『慈悲』講談社学術文庫、二〇一〇年、一二三頁。
- 19 植木雅俊訳『サンスクリット原典現代語訳 法華経 上』、岩波書店、二〇一五年、一〇八頁。
- 20 中村元『龍樹』講談社学術文庫、二〇〇二年、六二頁。
- 21 法華経譬喩品には法華七喩と呼ばれる例え話の一つとして、火宅喩（三車火宅の譬喩）が説かれている。火宅という苦しみの娑婆世界で戯れる子供を衆生になぞらえ、仏が大白牛車（一仏乗の教え）によって全ての衆生を救っていく姿が描かれている。
- 22 ある時代やある分野において、支配的な規範や主流となっている価値観が大きく転換すること。

23 Sutra-nipata, Chapter 3 中村元訳『ブツダのいとは』岩波文庫、一九八四年、一一一―一二二頁。

参考文献

- 植木雅俊訳『サンスクリット原典現代語訳法華経上下』、岩波書店、二〇一五年。
- 桂紹隆・五島清隆『龍樹「根本中頌」を読む』春秋社、二〇一六年。
- 三枝充恵訳注『中論上中下』第三文明社、一九八四年。
- 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経上中下』岩波文庫、一九六四年。
- 鈴木大拙『大乘仏教概論』岩波文庫、二〇一六年。
- 中村元訳『ブツダのいとは』岩波文庫、一九八四年。
- 中村元『自己の探究』青土社、二〇〇〇年。
- 中村元『龍樹』講談社学術文庫、二〇〇二年。
- 中村元『古代インド』講談社学術文庫、二〇〇四年。
- 中村元・三枝充恵『パウツダ「佛教」』講談社学術文庫、二〇〇九年。
- 中村元『慈悲』講談社学術文庫、二〇一〇年。
- 中村元『ブツダ伝生涯と思想』角川ソフィア文庫、二〇一五年。

前漢代における經學觀念の変容 — 六藝・六經・五經の系譜を中心に —

東日本国際大学経済経営学部准教授
東洋思想研究所研究員 城山陽宣

1. 序言

「儒教」における學術・「經學」が、高次の中国の觀念の中枢に位置して、二千年の長きにわたって士大夫の精神を支配したことは、周知の事実であろう。まさしく「經學」こそが、中国的な「知」の源泉であり、その文化的総体に波及する存在として、中国世界の觀念の頂点に君臨し続けたのである。

その端緒は、「儒教の國教化」と呼ばれる「儒學の官學化」による諸政策の実施にあると見なされている。前漢武帝期における「五經博士の設置」「董仲舒対策」「功令の施行」など、儒學の官學化的な施策の実現、換言すれば、真の意味での「經學の成立」によって、「儒教の國教化」が徐々に実現されていったことは、定説となつて久しいものとなつていた。また、そのことは中国思想史上においても

重要な転換点として認識されてきたのではなからうか。

近年、この「儒教の國教化」・「經學の成立」に関する疑義が提起され³、少なくない論争が引き起こされたが⁴、その原因を探れば⁵、「五經」の登場や五經博士の設置、また董仲舒対策などの歴史的事象の究明自体に、数多くの不完全な部分があつたためでもあるのである⁶。筆者も、この問題について、いくばくかの説明を行ったことがあるが⁷、とりわけ、前漢代の儒教・儒學・經學を考察するにあつては、不明点の多い「經學の成立」や五經博士・董仲舒対策の問題を避けて通ることはできない。つまり、多くの疑義は、まだ我々の眼前に横たわつたままであるが⁸、これらの問題に一つ一つ取り組むことによつて、その疑義を解決することがかなうのである。

そこで筆者は先年、「經學の成立」の解明をはかる嚆矢

として、先秦から前漢代における「六藝」「六經」および「五經」の諸資料の年代比定を行った上で、賈誼『新書』六術・道徳説篇と『漢書』藝文志六藝略總序を中心とする諸資料より、六藝論¹⁰の理論的展開について検証を試みた¹¹。

その結果、理解されたことは、孔子以来の六藝觀念が、漢代に入つて「六經」という新たな觀念を形成し、それらが官製の五經觀念を形成したこと、そして「六藝」「六經」という民間に存在した学問体系が、「五經」という国家教の学問体系を構築するに当つて、「六藝」「六經」と「五經」を折衷する新たな体系・理論を必要としたことであつた。そして官製の五經觀念は、古くから存在した「六藝」という觀念に対して、前漢期に盛行した五行思想で演繹する必要があつたために出現した理論形態であり、この「五經」と「六藝」「六經」を折衷した六藝論が、後世、儒教による国家理念を構成し、中国世界を完成させてゆく一個の原動力となつていったことが判明したのである。こうした検証を経て、前漢代における「六藝」「六經」と「五經」の理論形態である六藝論の形成について、その様態を明らかにすることができたと考えている。

ただし紙幅の関係上、この小稿では、六藝論の理論形成について、そのあらましを検討することに止まり、前漢代の社会における經學觀念について、確認を行うことはかな

わなかつた。

そこで本稿では、前漢代の士人が、「六藝」「六經」や官製の「五經」に対して、いかなる觀念を持つてきたのか、『史記』『漢書』などの資料より、その意味を検証する。また、その作業を通じて、「いかにして儒教が、中国社会に浸透していったのか」という、儒教の國教化問題の究明における次なる階梯へと歩を進めることとしたい。

2. 先秦・前漢代における六藝六經の觀念について

序言において述べた通り、筆者は先に、「六藝」「六經」および「五經」の諸資料の年代比定を行った上で¹²、賈誼『新書』六術・道徳説篇と『漢書』藝文志六藝略總序を中心とする諸資料より、前漢代における六藝論の理論的展開について検証を行ったが、本章においては、より網羅的な方法によつて、同時代の士人の經學觀念を把握していくこととしたい。

まず、そのために有効な方法として、「六藝」「六經」と「五經」に関する資料に対して年代比定を行い、それを並べて確認してゆく方法を挙げることができらるであろう。その際の中心的な資料としては、司馬遷の『史記』と班固の『漢書』が挙げられるであろうが、注意すべきことは、中国古代における『史記』『漢書』のような「史」書について言えば、

番号	時期	文章	出典・巻・紀志書傳	意味
1	(先秦)	夫學者載籍極博、猶考信於六藝。	史・61・伯夷傳	
2	(先秦)	禮樂自此可得而述、以備王道、成六藝。	史・47・孔子世家	先聖
3	(先秦)	弟子蓋三千焉、身通六藝者七十有二人。	史・47・孔子世家	
4	(秦)	斯知六藝之歸、不務明政以補主上之缺。	史・87・李斯傳	
5	景帝期	其學舉六藝、立毛氏詩・左氏春秋博士。	漢・53・河間獻王傳	
6	武帝期	其後百有餘年、而孔子論述六藝、……	史・28・封禪書	先聖
7	武帝期	中國言六藝者折中於夫子、可謂至聖矣。	史・47・孔子世家贊	
8	武帝期	游乎六藝之囿、驚乎仁義之塗、	史・117・司馬相如傳	
9	武帝期	……焚詩書、阬術士、六藝從此缺焉。	史・121・儒林傳	
10	武帝期	六藝於治一也。禮以節人、樂以發和、	史・126・滑稽傳	

【表二】『史記』『漢書』六藝

記録者の「手記になる「筆の文」と「轉記による「地の文」」を弁別しなければならぬことであろう。こうした作業を行うことによって、それが「一定の目安として機能する」といえるのである¹³⁾。

さらに、その他の諸子の書なども含めて年代別に確認すれば、前漢代における經學觀が、どのように形作られてきたのかを理解する一定の証左となりえるであろう。

そこで、表一に『史記』『漢書』の六藝を、表二に、『史記』『漢書』両書の六經を、表三に、その他の諸資料に存在す

る六藝・六經および五經関連一覽を、表五に両書の五經をまとめてみた。これらは全て、先に述べたように、記録者の「手記になる「筆の文」と「轉記による「地の文」」による弁別を行ったうえで、前漢期を中心に先秦から後漢章帝期までの時代順にならべている。さらに、この四つの表を総合したものを表四としてまとめた。本章では、まず表一と表二を用いて、六藝・六經の觀念を確認していくこととしたい¹⁴⁾。

番号	時期	文章	出典・卷・紀志書傳	意味
32	平帝期	謹以六藝通義、經文所見、周官……	漢・99上・王莽傳上	
31	哀帝期	歆及集六藝羣書、種別為七略。	漢・36・劉歆傳	
30	成帝期	六藝(學)者、王教之典籍、先聖所以……	漢・88・儒林傳	先聖
29	成帝期	古之儒者、博學廣六藝之文。	漢・88・儒林傳	
28	成帝期	受詔與父向領校祕書、講六藝傳記、	漢・36・劉歆傳	
27	成帝期	若能修六藝之術、而觀此九家之言、	漢・30・藝文諸子序	
26	成帝期	序六藝為九種。	漢・30・藝文六藝序	
25	成帝期	六藝之文、樂以和神、仁之表也。	漢・30・藝文六藝序	
24	成帝期	凡六藝一百三家、三千一百二十三篇。	漢・30・藝文志	
23	成帝期	無復字、六藝羣書所載略備矣。	漢・30・藝文志小学	
22	元帝期	故審六藝之指、則人天之理可得而和。	漢・81・匡衡傳	先聖
21	元帝期	覽六藝之意、察上世之務、	漢・81・匡衡傳	
20	元帝期	六藝所載、皆言不實、無所依緣、	漢・73・韋賢子玄成	
19	宣帝期	宣帝時修武帝故事、講論六藝羣書、	漢・64下・王褒傳	
18	宣帝期	秋八月、詔曰、朕不明六藝、鬱千大道、	漢・8・宣帝期	
17	武帝期	夫儒者、以六藝為法、六藝經傳……	漢・62・司馬遷傳	
16	武帝期	夫儒者、以六藝為法、六藝經傳……	漢・62・司馬遷傳	
15	武帝期	游于六藝之囿、馳騫乎仁義之塗、	漢・57上・司馬相如	
14	武帝期	臣愚以為語不在六藝之科孔子之術者、	漢・56・董仲舒傳	制科
13	武帝期	為天下制儀法、垂六藝之統紀於後世。	史・130・太史公自序序	
12	武帝期	夫儒者以六藝為法。六藝經傳以千萬數	史・130・太史公自序序	
11	武帝期	夫儒者以六藝為法。六藝經傳以千萬數	史・130・太史公自序序	

番号	時期	文章	出典・卷・紀志書傳	意味
15	哀帝期	臣聞六經之治、貴於未亂。	漢・94下・匈奴傳下	
14	成帝期	成帝期	漢・87上・揚雄上	先聖
13	成帝期	臣聞六經者、聖人所以統天地之心、	漢・80・匡衡傳	先聖
12	成帝期	克己就義、恕以及人、六經之所上也。	漢・60・社周緩弟欽	
11	成帝期	王者之法何如。六經之義何上。	漢・60・社周緩弟欽	先聖
10	成帝期	合其要歸、亦六經之支與流裔。	漢・30・藝文諸子序	
9	成帝期	游文於六經之中、留意於仁義之際、	漢・30・藝文諸子儒	
8	武帝期	方積思於六經、留神於王事、	漢・65・東方朔傳	先聖
7	武帝期	協六經異傳、齊百家雜語、	漢・62・司馬遷傳	
6	武帝期	五三六經載籍之傳、雜見可觀也。	漢・57下・司馬相如	先聖
5	武帝期	厥協六經異傳、整齊百家雜語、	史・130・太史公自序	
4	武帝期	五三六經載籍之傳、雜見可觀也。	史・117・司馬相如傳	先聖
3	武帝期	是以孔子論六經、紀異而□不書。	史・27・天官書	先聖
2	文帝期	使博士諸生刺六經中作王制、謀議：封禪	漢・25上・郊祀志上	
1	文帝期	使博士諸生刺六經中作王制、謀議：封禪	史・28・封禪書	

【表二】『史記』『漢書』六經

36	後漢	莽誦六藝以文姦言、同歸誅塗、	漢・99下・王莽傳下	
35	後漢	舒六藝之風、陳治平之原、	漢・66・公劉田傳贊	
34	後漢	亦講論六藝、招選茂異、	漢・58・公卜兒傳贊	
33	後漢	故有輯略、有六藝略、有諸子略、	漢・30・藝文班固序	

番号	時期	文章	出典・卷・紀志書傳	意味
16	新	六經祭酒各一人、凡九祭酒、秩上卿。	漢・99中・王莽傳中	
17	新	制禮作樂、講合六經之說。	漢・99中・王莽傳中	先聖
18	後漢	孝武初立、卓然罷黜百家、表章六經。	漢・6・武帝紀贊	先聖
19	後漢	六經之道同歸、而禮樂之用為急。	漢・22・禮樂志	先聖
20	後漢	孔子閔王道將、乃修六經、	漢・28・地理志	先聖
21	後漢	仲舒遭漢承秦滅學之後、六經離析、	漢・56・董仲舒傳贊	先聖
22	後漢	論大道則先黃老而後六經、	漢・62・司馬遷傳贊	
23	後漢	斟酌六經、放易象論、潛于篇籍、……	漢・100下・敘傳	
24	後漢	緯六經、綴道綱、總百氏、贊篇章。	漢・100下・敘傳	

表一と表二の「意味」の欄を確認していただきたい。表一、二、三、五の一番下の段の「意味」の欄については、「六藝」「六經」「五經」が示す表層的な意味概念である「儒學」「學術」「學問」「書籍」の類であるため注記せず、それ以外の表層の意味概念と象徴概念について記載することにした。よって本稿の表の意味の欄には、便宜上、「先聖」「制科」の二種が記されている。

「文章」の欄にある用例からも理解されるように、『史記』『漢書』における「六藝」と「六經」は、先秦より前漢代にいたるまで、ほぼ一貫して、「學術」や「書籍」の意を表すものが主であると見なされるであろう¹⁵。

まず「六藝」について確認しておこう。『史記』孔子世家には、「六藝を成す」とある。ここでは、『詩』『書』『禮』『樂』のほか、『易』と『春秋』を制作したことが記録されている¹⁶。孔子世家からは、前漢武帝期に生きた司馬遷が、先秦期における『詩』『書』『禮』『樂』『易』『春秋』について、書籍でないものも含めて、「六藝」と呼称していたことが理解される。

なぜなら、先に拙稿において述べた通り¹⁷、「六藝」の「藝」とは、「わざ」という意を表すとされるが、「わざ」とは、六藝の一部分に、テキストが存在しなかったためであると考えられている。古来、『詩』『書』は口誦で伝承され、

「禮」は「禮容」に代表されるように、まさに見様見真似で、そして、「樂」は耳を通して伝えられたと推定されている。司馬遷は、テキストが部分的に存在しなかった時代、先秦・秦代の「六つの尊いわざ」のことを「六藝」として弁別し、記録したとみられるのである。このように「六藝」とは、先秦のいずれかの時期に、書籍化されていないものも含めて、そのように呼ばれ始め、しばらく経って六つの書籍である「六籍」の意も併せ持つようになったと考えられよう。これが、「六藝」本来の表層上の意味概念とも言うべきものである。

そうした「わざ」である学術や「六籍」である書籍の意に、「古代の聖賢の制作」の類の象徴概念が付加されたものもある。たとえば、表一の番号2の文章は、王者の道である「王道」に「六藝」を絡めた説明をしている。また、表一の番号6の文章にある「六藝」¹⁸も孔子による「述べて作らず」の旨を記録している。このように、表一からは、「六藝」においても象徴概念が付加され、意味の高次化・神秘化が進行し、権威が確立していった様を見てとることができらるであろうが¹⁹、数の上からも明らかかなように、「六藝」の基本的な性質は、表層的な意味概念である学術や書籍にあることが明らかではなからうか。

そして、古代中国世界において、こうした「六藝」の観

念が普遍化し、その権威化を図るため、意味の高次化・神秘化を目指したものが、「六經」なのであろう。

このような推定を行なう理由として、司馬遷が、この六つの書籍・学問を、「六藝」や「六經」と呼ぶ際に、何らかの弁別を行っていたことが挙げられるであろう。表二を参照していただければ、容易に理解されるであろうが、『史記』においては、先秦期に「六經」の語を一度も使用していないという事実からは、その時代において、おそらく何らかの明確な弁別が働いていたと考えられるのである。

先の表一の番号6にある通り、漢代の人士は、「六藝」を「孔子の制作」によるものと考えていたであろうが、これは「六經」においても同様である。表二の番号6の文章には、「孔子、六經を論じ」とある。また番号11の文章では「王事」、番号13では「聖人」、番号14では「三皇」と、先王・聖人などの象徴概念とともに、「六經」が語られている。つまり、儒家は、さらに「六藝」を高次化しようとして、「六經」を称したと見受けられるのである。こうした傾向は、『史記』『漢書』のみならず、その他の資料においても同様である。次に表三を、ご覧いただきたい。

【表三】 諸資料に存在する六藝・六經および五經関連一覽

番号	時期	文章	出典・卷・篇名	意味
六藝	武帝期	……六者之術以爲大義謂之六藝。	賈誼新書・六術	
1	武帝期	孔丘・墨翟脩先聖之術、通六藝之論、爲孔子之窮於陳・蔡而廢六藝、則惑。	淮南子・主術訓	
2	武帝期	五行異氣而皆適調、六藝異科而皆同道。	淮南子・說山訓	
3	武帝期	夫觀六藝之廣崇、窮道德之淵深、	淮南子・泰族訓	
4	武帝期	是故簡六藝、以瞻養之。詩書序其志、	春秋繁露・玉杯	
六經	武帝期	夫六經之策皆歸論汲汲、蓋取之乎關雎。千舉萬變、其道不窮、六經是也。	韓詩外傳・卷5	
1	武帝期	丘治詩書禮樂易春秋六經。自以爲久矣	韓詩外傳・卷5	
2	武帝期	夫六經、先王之陳迹也。豈其所以迹哉。	莊子・天運	
3	武帝期	觀諸詩書：觀諸禮樂：觀諸易春秋……	郭店楚簡・六德	
4	武帝期	易：詩：春秋：禮：樂：□……	郭店楚簡・五義一	
1	先秦	：詩：書：樂：易：禮：春秋……	禮記・經解	
2	先秦	：詩：書：樂：易：禮：春秋……	禮記・經解	
3	先秦	：詩：書：樂：易：禮：春秋……	禮記・經解	
4	先秦	以興詩書易春秋禮樂六者之術……	禮記・經解	
5	先秦	書者：詩者：易者：春秋者：禮者：樂者……	賈誼新書・六術	
6	文帝期	樂者書詩易春秋禮五者之道備則合於德	賈誼新書・道德說	
7	文帝期		賈誼新書・道德說	
8	文帝期		賈誼新書・道德說	

4	成帝期	燔詩書、殺術士、六學從此缺卒矣。	漢書・儒林傳序	
3	成帝期	至於五學、世有變改。猶五行之更用事	漢書・藝文六藝略序	
2	武帝期	六學皆大、而各有所長。詩道志、	春秋繁露・玉杯	
1	先秦	六式（藝）之博、則天府已	荀子・大略	
その他				
4	武帝期	禮：樂：詩：書：春秋……	史記・太史公自序	
3	武帝期	詩：尚書：禮：易：春秋……	史記・儒林傳	
2	先秦	詩：書：禮：樂：春秋……	荀子・儒效	
1	先秦	禮：樂：詩：書：春秋……	荀子・勸學	
五籍				
19	武帝期	禮：樂：書：詩：易：春秋……	史記・太史公自序	
18	武帝期	易：禮：書：詩：樂：春秋……	史記・太史公自序	
17	武帝期	易傳：春秋：詩：書：禮：樂……	史記・太史公自序	
16	武帝期	禮：樂：書：詩：易：春秋……	史記・滑稽傳	
15	武帝期	詩：禮：樂：書：易：春秋……	春秋繁露・玉杯	
14	武帝期	詩書序其志、禮樂純其美、易春秋明	春秋繁露・玉杯	
13	武帝期	易：樂：詩：書：禮：春秋……	淮南子・泰族訓	
12	武帝期	詩：書：易：禮：樂：春秋……	淮南子・泰族訓	
11	武帝期	易：書：樂：詩：禮：春秋……	淮南子・泰族訓	
10	武帝期	詩：書：禮：樂：易：春秋……	莊子・天下	
9	武帝期	丘治詩書禮樂易春秋六經。自以爲久矣	莊子・天運	

先に拙稿において述べた通り²⁰、表三の「六經」の番号3、4にあげている『莊子』天運篇の「風化寓話」は、儒家が「六藝」という觀念に、更なる權威付けを行ったことを如実に反映していると考えられる。

孔子謂老聃曰「丘治詩・書・禮・樂・易・春秋六經。自以爲久矣。……」。老子曰「幸矣、子之不遇治世之君也。夫六經、先王之陳迹。豈其所以迹哉。今子之所言猶迹也。夫迹履之所出、而迹豈履哉。……」。〔『莊子』天運篇〕

『莊子』天運篇において、老子は「六經」について「先王之陳迹」と表現している。おそらく、ここに莊子後学一流の批判が含まれるにしろ、少なくとも「六經」を「孔子」と「先王」にかこつけて論じなければならなかったのは、当時の世相の一端を反映しているのであろう。また、この記録は、漢儒の「六經制作」の写し鏡といえるもので、本来、六經の一部が孔子より前に存在したことが、『史記』の記述からも窺えるのである。つまり、漢代の人士が、六經を「孔子の制作」と「先王」にかかるものと考えていたと見なしてよいのであろう²²。

なお、こうした象徴概念については、表二の文1にある『史記』封禪書の「六經」についても、「而使博士諸刺六

經中作王制、謀議巡狩封禪事」と、「巡狩・封禪」と絡めた議論を行っていることから、同様に見なされていたと考えられるのである。

「經」の概念とは、もともと諸子によると指摘されているが²³、「六經」とは、儒家による「經」概念の構築であり、六藝が高次化された觀念装置であった。それは、「六つの恒久なるテキスト」を象徴していたと考えられる。歴史的に見て六經の登場は、まさしく「五經」の登場への準備段階であると言えるであろう。表二の「意味」の欄からも明らかのように、「六經」の大略について述べれば、表層的な意味概念に変化はないものの、「先王」「聖人」「孔子」などの象徴概念によって、明らかに高次化・神秘化されていることが理解されるのではなからうか。

なお、付言すれば「六經」だけが高次化されて、權威化が進んだのではない。「六藝」も、一定程度、同様の道をたどったと見受けられる。表一の番号14の『漢書』董仲舒傳にある、「臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者」の「六藝之科・孔子之術」は、まさしく儒學の官學化への献策、「儒教の國教化」の階梯への第一歩であり、毛色の異なる存在であるように見受けられる。

そこで次章では、「五經」概念の性質について確認を行い、前漢代の社会における六藝概念の「かたち」について、あ

る一定の見通しを立てることとしたい。

3. 前漢代における五經の觀念について

六藝・六經の制作は、儒家という一部の集団の社会運動の結果であつたらう。ただし、先に提出した拙稿において述べた通り²⁴、「五經」の創造は、「儒學の官學化」がもたらしたもので国家全体を覆わんとする意図を有するものであつた。つまり、社会教学より国家教学へという観点より述べれば、そこに連続性は存在しないのである。

しかし、「六經」無くして「五經」は誕生しなかつたであろう。これまで見てきたように、儒家によって普遍化し、

高次化された「六經」の価値は、「六藝」「六經」より「五經」へと、そのまま引き継がれたのである。このような、「六經」から「五經」への非連続性と連続性に対する区分には、注意を要すると考えられよう。

そこで「五經」の検証に入る前に、表四によって、「六藝」「六經」「五經」の時代性や意味が指し示す、大まかなアウトラインについて確認しておきたい。

【表四】先秦・前漢代の六藝・六經および五經總覽

	史記・漢書			諸資料				
	六藝	六經	五經	六藝	六經	五經	六籍	五籍
先秦	3※2						5※1	2
秦	1							
高惠期								
文帝期		2※4		1※3			3	
景帝期	1							
武帝期		6		5			11	2
昭帝期					4			
宣帝期	2		7					

計	後漢	新	平帝期	哀帝期	成帝期	元帝期	史記・漢書			諸資料
							六藝	六經	五經	
36	4		1	1	8	3	六藝	六經	五經	六藝
24	7	2		1	6			六經		六藝
39	2	2	2	8	7	2				六藝
6										六藝
4										六經
6				6						五經
19										六籍
6				2						五籍

I 陸賈『新語』については、福井重雄「陸賈『新語』の研究」（汲古書院 二〇〇二年三月）に「前漢後期以降に編集された」とある。したがって、年代比定の困難な『新語』道基篇「於是後聖乃定五經、明六藝、……」は、本表から除外している。

II 五經の成立にあまり関わらない武帝期以降の書は、本表から省略している。以下の通り。『鹽鐵論』復古篇「六藝」、刺復篇「六藝」、雜論篇「六藝」、『說苑』辨物篇「六經」、揚雄『法言』吾子篇「五經」、問神「易・詩・書・禮・春秋」、春秋「易・詩・書・禮・詩・春秋」・五百編「五經」。

確認される通り、表四の※1（表三の六籍の番号1〜5）にあるように、郭店楚簡「六徳」・「語叢一」や『禮記』經解篇に述べられているような「六つの尊いわざ」²⁵が、表四の※2・※3・※4（表一の番号1〜3、表一の番号4、表三の六藝の番号1）に見られるように、戦国から漢初のいずれかの時期に「六藝」と呼ばれ始める。そして、しばらくして、表四の※5（表二の番号1）のように「六經」が生まれ、ややあって、表四の※6（表五の番号1〜9）にあるような「五經」の称が出現するのである²⁶。さて次に、本稿の研究対象としては本丸ともいふべき、前漢武帝期における「五經」の表層上の意味概念と象徴概念の変化について、表五をもとに確認を行ってみたい²⁷。

【表五】『史記』『漢書』五經

番号	時期	文章		
20	成帝期	是故用日少而畜德多、三十而五經立也。	漢・30・藝文六藝序	制科
19	成帝期	諸背仁義之正道、不遵五經之法言。	漢・25下・郊祀志下	制科
18	元帝期	更為設負千人、郡國置五經百石卒史。	漢・88・儒林傳	制科
17	元帝期	非五經之正術、敢以游獵非禮道王者、	漢・80・東平思王傳	先聖 制科
16	宣帝期	琅邪王吉通五經、聞臨說、善之。	漢・88・儒林傳	制科
15	宣帝期	甘露中與五經諸儒雜論同異於石渠閣。	漢・88・儒林傳	制科
14	宣帝期	乃召五經名儒太子太傅蕭望之等……	漢・88・儒林傳	制科
13	宣帝期	又從五經諸儒問與尚書相出入者、	漢・75・夏侯勝傳	制科
12	宣帝期	與太子太傅蕭望之及五經諸儒……	漢・73・韋賢子玄成	制科
11	宣帝期	徵更生受穀梁、講論五經於石渠。	漢・36・劉向傳	制科
10	宣帝期	五經雜議十八篇。石渠論。	漢・30・藝文志	制科
9	武帝期	仲舒通五經、能持論、善屬文。	漢・88・儒林傳	制科
8	武帝期	始昌通五經、蒼亦通詩禮、為博士、	漢・88・儒林傳	制科
7	武帝期	夏侯始昌……通五經、以齊詩、尚書教授。	漢・75・夏侯始昌傳	制科
6	武帝期	初、吉兼通五經、……以詩、論語教授、	漢・72・王吉・子駿	制科
5	武帝期	初梁相褚大通五經為博士、時寬為弟子。	漢・58・兒寬傳	制科
4	武帝期	孝武時、夏侯始昌通五經、善推五行傳、	漢・27中上・五行志	制科
3	武帝期	武帝建元五年初置五經博士、	漢・19上・百官公卿	制科
2	武帝期	皆集會五經家、相與共講習讀之、	漢・24・樂書	制科
1	武帝期	置五經博士。	漢・6・武帝紀	制科
	時期	文章	出典・卷・紀志書傳	意味

39	後漢	綜其行事、旁貫五經、上下洽通、	漢・100下・敘傳	先聖
38	後漢	贊日、自武帝立五經博士、開弟子員、	漢・88・儒林傳贊	制科
37	新	國師嘉信、公顛倒五經、毀師法、	漢・99下・王莽傳下	先聖
36	新	然後世好之者尚以為過於五經、	漢・87下・揚雄傳下	先聖
35	平帝期	請考論五經、定取禮、正十二女之義、	漢・99上・王莽傳上	制科
34	平帝期	：及以五經、定取禮、正十二女之義、	漢・12・平帝紀	制科
33	哀帝期	要合五經、苟非其事、文不虛生。	漢・87下・揚雄傳下	先聖
32	哀帝期	歆以為不合五經、不可施行。	漢・75・李尋傳	先聖
31	哀帝期	稽之五經、揆之聖意、以參天心。	漢・75・李尋傳	先聖
30	哀帝期	五經六緯、尊術顯士、翼張舒布、	漢・75・李尋傳	先聖
29	哀帝期	惟陛下少留神明、覽五經之文、原聖人	漢・72・鮑宣傳	先聖
28	哀帝期	舍亦通五經、以魯詩教授。舍・勝……	漢・72・龔勝・龔舍	制科
27	哀帝期	哀帝令歆與五經博士講論其義、	漢・36・劉歆傳	制科
26	哀帝期	復領五經、卒父前業。歆乃集六藝羣書、	漢・36・劉歆傳	制科
25	成帝期	五經傳記、師所誦說、咸以日蝕之咎……	漢・98・元后傳	制科
24	成帝期	包商・偃之文學、嚴然總五經之妙論、	漢・88・儒林傳	制科
23	成帝期	五經聖人所制、萬事靡不畢載。	漢・80・東平思王傳	先聖
22	成帝期	觀古文、詔向領校中五經祕書。	漢・36・劉向傳	制科
21	成帝期	五經乖析、儒學浸衰、此辟儒之患。	漢・30・藝文諸子序	制科
番号	時期	文章	出典・卷・紀志書傳	意味

先章においても確認してきたように、「六藝」や「六經」には、「六つのわざ」「六つのテキスト」という「學術」や「書籍」などの表層上の意味概念だけでなく、古代中国人が一部の「六藝」概念や多くの「六經」概念を想起したときに、必ず連想する「先王」や「聖人」、「孔子によるテキストの刪定」など、いわゆる象徴概念の付加が見られた²⁸。この表層的な意味概念中心の「六藝」と、象徴概念の付加が多くみられる「六經」との差異が、「六藝」と「六經」の性質の差と時代性を象徴的に表していたと考えられよう。

当然、「五經」²⁹にも、「五つの學術」や「五つのテキスト」という表層上の意味概念だけでなく、象徴概念が派生したようである。

しかし、五經概念の変化という点において、特筆大書すべきは、新たな意味概念が加わったことに尽きるであろう。

表五の番号1～9の意味の欄にあるように、武帝期の9例の「五經」が意味する概念は、これまでの「六藝」や「六經」の表層的な意味概念である「學術」や「書籍」などを引き伸ばした、「五つのテキスト」を超える意味を持つておらず、高次化された象徴概念を見出しがたいものである。

ところが、これらの「五つのテキスト」は、すべて「官學化」された「學術」であり、「書籍」である。明らかに、これまでの「六藝」や「六經」の表層的な意味概念である「學

術」や「書籍」とは異なっている。誤解を恐れずに記せば、「六藝」や「六經」の表層的な意味概念である「學術」や「書籍」は、その大多数が民間における、それらであった。しかし、表五からも理解される通り、「五經」の表層的な意味概念は、そのほとんどが「官學化」されたもので、明らかに変容したものととなっているのである。

この表五においては、「官學化」された「學術」や「書籍」、「制度」の類を「制科」と記載している。やや用語として問題があるかもしれないが、「制科」とは、「儒學の官學化」に伴う国家としての施策に関わるものを指す。例えば五經博士によつて討議・制定された「經義」や試験制度である「射策」、または、それらに用いられた「科目」などを指すものを想定していただきたい。

この「六藝」「六經」から「五經」への表層的な意味概念の変化は、先に拙稿「前漢中期における六藝論の形成―賈誼『新書』六術・道徳説篇と『漢書』藝文志を中心に―」の第三章「五經について」において確認した通り、「五經」の創造が、「儒學の官學化」をもたらし、従来の「六藝」「六經」による社会教学より、「五經」という国家教学への脱皮を導き出したものであろう。これこそ筆者が強調している、民間教学の「六藝」「六經」から、国家教学である「五經」へと推移する非連続性の側面なのである。

ただし、国家教学である「五經」は、「六藝」「六經」から、より強固な形で象徴概念を受け継いでいるともいえるであろう。

表五の意味の欄を参照していただきたいが、元帝期より後になると、「五經」の象徴概念は、「六藝」や「六經」と同様、「王者」「聖人」や「天」などの高次化された象徴概念とともに、文脈のなかで説明されることが目立つようになる。これは、「官學」の概念である「五經」が成立し、やや時間が経った後に、当時の社会において、「五經」概念が普遍的価値観を持ち、高次化・神秘化されたことを如実に示しているのではなからうか。その傾向は、時代が下るにしたがって、ますます強まっていったと見受けられるのである。

後漢の章帝期、すなわち『漢書』の作者である班固の時代における「五經」の象徴概念は、「六藝」や「六經」と同様に、相当な普遍的価値を有することとなっていた。これらは、先に拙稿「前漢中期における六藝論の形成」において説明を加えた通り、前漢代において、「六藝」「六經」と「五經」を統合する「六藝論」として理論的な展開が成し遂げられていった。これは、象徴概念として、これら三種の六藝理論に連続性が備わっていたからこそ展開しえたといえるのではあるまいか。つまり、「官學化」された「五

經」は、孔子以来の聖賢観念という伝統の力を我がものとして、国家教学へのし上がっていったのである。

また同時に「五經」は、先秦から前漢代への儒家集団が孜孜営々と育て上げていった、「六藝」「六經」という社会教学から、国家の科目、国家の試験、そして国家の権力装置へと昇華・脱皮していった存在でもあったのである。「五經」の国家教学としての「かたち」の変容は、「儒學」を「經學」へと押し上げる推進力となったといえるのであろう。

4. 結語

「經學の成立」の解明をはかる嚆矢として、筆者は先年、先秦から前漢代における「六藝」「六經」および「五經」の諸資料の年代比定を行った上で、六藝論の理論的展開について検証を行った。

その結果、孔子以来の六藝観念が、漢代に入って「六經」という新たな観念を創造し、それらが官製の五經観念を形成したこと、そして「六藝」・「六經」という民間に存在した学問体系が、「五經」という国家教学の学問体系を構築するに当って、「六藝」「六經」と「五經」を折衷する新たな体系的な理論として完成され、後世、「儒教」による国家理念を構成し、中国世界を形作つてゆく一個の原動力となっていた旨を確認した。

そこで本稿では、次なる階梯への第一歩として、前漢代の士人が、「六藝」「六經」や「官學化」された「五經」に對して、いかなる觀念を持ってきたのかについて、『史記』『漢書』などの資料より、その意味を確認することとした。

まず、「六藝」「六經」については、ともに、「學術」「書籍」という表層的な意味概念を持っていることが理解された。とりわけ、「六經」については、高次化された象徴概念として用いられた例が多く見受けられたが、その理由として、時代が下るにしたがって、孔子以来の「儒學」概念に、社会的な權威が加わったこと、それと同時に、儒家集団による神秘化も進行していたことが挙げられるであろう。ただし、あくまで「六藝」「六經」は、民間の社会教學という性質から脱することはできなかったという当時の状況も確認することができた。

また「五經」については、「六藝」「六經」のような「學術」「書籍」の意に止まらず、五經博士によって討議・制定された「經義」や試験制度である「射策」、または、それらに用いられた「科目」など、国家教學に関わる表層的な意味概念が主となっていることに着目すべきであろう。

前漢代において、官製の「五經」という學術概念が登場し、「經學」が成立したことは、學術の「官學化」の固定化と、その普遍的価値観の高次化と神秘化を招来する要因となっ

た。本稿の第3章で「五經」について検証を加えたところ、元帝期以降、非常に高次化・神秘化された用例が確認されたが、これらは、その証左といえるものである。

つまり、「儒教」のイデオロギーの源泉である「經學」は、社会教學から国家教學への表層的な意味概念における非連続性と、「六藝」「六經」と「五經」の象徴概念の連続性および理論的展開の継続性という、矛盾する二つの要素を兼ね備えていたのである。前漢代における「經學」は、その二重性の強みゆえに、少しずつ、ただし着実に「儒教」を「國教」と引導していったのである。このようにして、漢代「經學」は、「儒教」が徐々に中国社会に浸透していく基礎となり、さらには、千年王国ならぬ二千年王朝への新地平を拓く、直接的な原動力となっていたと考えられるのである。

〈注〉

- 1 本稿においては、特別に弁別を加えるべき固有名詞については、括弧を付してある。(例：「儒教」)さらに、必要と思われる表現には、正字による表記を用いている。(例：六藝、六經、五經)
- 2 「經學の成立」について述べた主要な先行研究としては、吉

川幸次郎『支那人の古典とその生活』(岩波書店、一九四四

年八月)、平岡武夫『經書の成立』(全国書房、一九四六年五月)第一序説篇、經書と尚書、重澤俊郎『原始儒家思想と經學』(岩波書店、一九四九年九月)第二部、經學の本質、宇野精一「五經から四書へ—經學史覺書—」(『宇野精一著作集』第四卷、明治書院、一九八七年一月)(原載『東洋の文化と社會』第二輯、京都大學支那哲學史研究室、一九五二年三月)、田所義行『社會史上から見た漢代の思想と文學の基本的性格の研究—五經と韻文を主として—』(中國學術研究會、一九六五年二月)、関口順『儒学のかたち』(東京大學出版會、二〇〇三年十月)などがある。

3 この「儒教の國教化」の問題における主要な先行研究として、西嶋定生「儒教の國教化と王莽政權の出現」(『中國の歴史2秦漢帝國』講談社 一九七四年)三四五、三八四頁。板野長八「圖讖と儒教の成立」(『儒教成立史の研究』(岩波書店 一九九五年)三二九頁(原載『史學雜誌』八十四—一二三 一九七五年)。保科季子「圖讖・太學・經典・漢代」(『儒教國教化』論争に對する新たな視座』(『中國史學』十六号、二〇〇六年十月)、同「近年の漢代「儒教の國教化」論争について」(『歴史評論』六九九号「特集 中国古代史研究の現状と課題」、二〇〇八年七月)、渡邊義浩「後漢國家の支配と儒教」(雄山閣 一九九五年)の序章、池田知久「第一章 秦漢帝國による天下統一」(『中國思想史』東京大學出

版會 二〇〇七年、四、儒教國教化と道教・佛教、儒教國教化、六十五頁)などが挙げられよう。

4 董仲舒対策への疑義についての早期の有力な論考に、平井正士「董仲舒賢良對策の年次に就いて」(『史潮』一一—一九四一年)や、同「漢代の儒學國教化について」(『多賀秋五郎博士古稀記念論文集・アジアの教育と社會』不昧堂出版、一九八三年)などがあった。平井氏のほか、西嶋定生・板野長八両氏も前漢武帝期の儒教國教化における董仲舒の役割を限定する方向で議論を行っているが、福井重雅「儒教成立史上の二三の問題—五經博士の設置と董仲舒の事蹟に關する疑義—」(『史學雜誌』七六一—一九六七年)においては、根本的に董仲舒対策の資料性に疑いの目を向けたものとなっている。

5 先の福井重雅氏の説明に對して、佐川修「武帝の五經博士と董仲舒天人三策—福井氏の所説に對する疑義—」(『春秋學論考』東方書店 一九八三年)(原載『集刊東洋學』第十七號 一九六七年)、富谷至「儒教の國教化」と「儒學の官學化」(『東洋史研究』第三十七卷第四號 一九七九年)などの反論があったが、一九九〇年代以降、福井氏は、「前漢対策文書再探—董仲舒の対策の予備的考察—」(『社會文化史學』三四、一九九五年、のち『陸賈「新語」の研究』(汲古書院、二〇〇二年)の付節三に、「漢代対策文書の研究—

董仲舒の対策の予備的考察」と解題して収録）や「董仲舒の対策の基礎的研究」〔『史学雑誌』一〇六・二、一九九七年〕、「班固と董仲舒―儒教の国教化という虚構譚の成立」〔『中国』十六、二〇〇一年〕などの論考を発表、最終的に、これらは、「漢代儒教の史的研究―儒教の官學化をめぐる定説の再検討―」〔汲古書院、二〇〇五年〕として集成されている。なお、渡邊義浩「後漢における「儒教國家」の成立」〔汲古書院、二〇〇九〕、同著「西晉「儒教國家」と貴族制」〔汲古書院、二〇一〇〕、同著「儒教と中国「二千年の正統思想」の起源」〔講談社、二〇一〇年〕などの著作は、福井氏の説明を基礎として見なしてよいであろう。

6 この董仲舒対策などへの反論として、富谷至「書評・福井重雅著『漢代儒教の史的研究―儒教の官學化をめぐる定説の再検討―』」〔『東洋史研究』第六十四卷 第一號 東洋史研究会 二〇〇五年六月〕、澤田多喜男「儒教官學化をめぐる論争に對する創見」〔『東方』二九四號・二〇〇五年八月〕、吉永慎二郎「董仲舒対策における「天」と「命」―「儒教国教化」の思想史的構造への一考察―」〔『中国学の十字路口―加地伸行博士古稀記念論集』研文出版、二〇〇六年〕などがある。

7 また筆者も、五経博士の設置と董仲舒対策に対する疑義について再検討を試みたことがある。拙稿「五経博士の設

置に關する疑義の再検討」〔『關西大學中國文學會紀要』二十八、二〇〇七年〕、同「再論董仲舒対策―第一策・第三策の対策文書の史料性を中心に―」〔『研究東洋（東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所紀要）四、二〇一四〕を参照。福井説には頷ける点も少なくないが、所説の根拠となる資料および、その操作には、いくばくかの問題点が見受けられる。拙稿によつて、少なくとも、「五経」と「董仲舒対策」に對する根本的な疑義については、その問題を解決できたのではないかと考えているところである。

8 董仲舒対策における中国での主要な研究に、周桂鈿「董學探微」〔北京師範大學出版社 一九八九年、第一章「董仲舒考」三、対策之年〕、王葆玟「罷黜百家、獨尊儒術」與經學史的分期問題」〔『西漢經學源流』東大圖書公司、一九九四年〕、余治平「董仲舒・天人三策」与「春秋繁露」〔『唯天為大―建基于信念本体的董仲舒哲学研究』商務印書館、二〇〇三年〕、陳啓雲「西漢時「子学没落、儒学独尊」の問題」〔『儒学与漢代歴史文化―陳啓雲文集二』広西師範大學出版社、二〇〇七年〕、劉国民「董仲舒対策之年考辨」〔『董仲舒的經学詮釈及天的哲学』中国社会科学出版社、二〇〇七年〕〔美〕桂思卓「『漢書』第五十六卷所載之策論的完成時間」〔『从編年史到經典 董仲舒的春秋詮釈学』中国政法大学出版社、二〇一〇年〕などがある。

- 9 いかなる研究分野においても、こうした事実に対する疑義・疑問点の提起は、非常に重要なことである。また、こうした新説に対する資料の確認や論争が、正常に行われることによって、歴史的事象における不明や不確定な部分が、徐々に解明に向かっていくものであると筆者は考えている。
- 10 本稿における「六藝論」という表記は、六藝・六經・五經そのもの、または六藝・六經・五經による理論化について、総称したものを指している。
- 11 拙稿「前漢中期における六藝論の形成―賈誼『新書』六術・道徳説篇と『漢書』藝文志を中心に―」（関西大学中国文学会紀要）三十七、二〇一六。なお拙稿と本稿は、二〇〇五年の日本中国学会第五十七回大会・第一部会（哲学・思想）における発表をベースとしている。「前漢期における六經と五經の系譜―賈誼『新書』六術・道徳説篇と『漢書』藝文志を中心に―」（日本中国学会第五十七回大会・第一部会（哲学・思想）、二〇〇五年十月）
- 12 また、この時に五經だけでなく、それに関連する六藝・六經などのすべての用例を確認することも重要である。言うまでもなく、五經という概念は、突如現れたのではなく、それ以前の概念や思惟をもとに形成されたのであり、最終的にはそれらの流れのなかに五經を位置付けることによって、五經がどのようなものが理解でき、問題を解決しえ
- ると考えられよう。
- 13 福井重雅「漢代儒教の史的研究―儒教の官學化をめぐる定説の再検討―」（汲古書院、二〇〇五年）一五九頁参照。
- 14 なお本稿における表一・二・三・四の形式について、まず用例については、時代を推定し、その順に「番号」を付した。次に、用例の「時期」を記し、その下に、用例の「文章」を省略して記載した。さらに、その下には出典が記載されている。
- 15 まず「先聖」とは、「六藝」「六經」「五經」を、先王・孔子ら聖賢に仮託することによって、象徴概念の高次化・神秘化をはかったものと規定した。また「制科」とは、儒学の官學化に伴う国家としての施策に関わるものを指す。例えば五經博士によって討議・制定された「經義」や「射策」、または、その制度に用いられた「科目」などを指すものを中心としていたのだが、これは表層的な意味概念から、のちに象徴概念的な高次化・神秘化された性質をあわせ持つていく存在に変化していくこととなる。この「五經」に関する説明については、本稿の第3章「前漢代における五經の觀念について」を参照されたい。
- 16 この「六藝」について、『詩』『書』『易』『春秋』の四書については、テキストの存在が推定できるため、書物に用いる括弧を付した。「禮」「樂」については、書物が存在しなかったと考えられているため、固有名詞としての括弧を付

した。これらの処理については、関口順『儒学のかたち』（東京大学出版会、二〇〇三年十月）における方法論を参照した。厚く学恩を謝したい。

17 拙稿「前漢中期における六藝論の形成—賈誼『新書』六術・道德説篇と『漢書』藝文志を中心に—」（関西大学中国文学会紀要）三十七、二〇一六）参照。

18 「六藝」の「藝」字は、原字「執」に「艸」が足されたもの。「藝」は、のちに混用されたものといわれる。

19 「六藝」については、表一の番号22や番号30の文章に見てとれるように、前漢代の後期になると、意味の高次化・神秘化が進行、さらに権威が確立していったことが理解されるであろう。

20 拙稿「前漢中期における六藝論の形成—賈誼『新書』六術・道德説篇と『漢書』藝文志を中心に—」（関西大学中国文学会紀要）三十七、二〇一六）参照。

21 この「莊子」天運篇の成書については、拙稿「前漢中期における六藝論の形成—賈誼『新書』六術・道德説篇と『漢書』藝文志を中心に—」において検証したが、赤塚忠氏は、「漢代の五經確立に前後して成ったものと推定する」と述べているように、武帝期前後に成立したものと考えられる。赤塚忠「莊子・下」（集英社、一九七七）六二—三頁参照。また、天下篇の莊周の論までは、劉安が著した「莊子略要」の文

章であると近人の譚戒甫は指摘しているが、いずれの説明であっても、ともに武帝期の資料と見なして良いようである。

22 拙稿「前漢中期における六藝論の形成—賈誼『新書』六術・道德説篇と『漢書』藝文志を中心に—」においても述べておいたが、諸橋徹次氏は、宋の曾惇節『縁督集』に、「六經は未だ孔子の手を経ざる時、六經は六籍のみ」とあることから、漢儒が「經は孔子の手定せる典籍の名」と見なしていたとする。『諸橋徹次著作集』二、三十三頁参照。

23 儒家が「經」という表現を使うのは、諸子に影響されたこと見られている。平岡武夫氏は、「經と稱すること自体、實は却つてそこに、後次の諸子のなさかしらを暴露してゐるのである」と述べられている。『經書の成立』（全国書房、一九四六年）三十六頁参照。

24 拙稿「前漢中期における六藝論の形成—賈誼『新書』六術・道德説篇と『漢書』藝文志を中心に—」（関西大学中国文学会紀要）三十七、二〇一六）参照。

25 本稿第一章、「先秦・前漢代における六藝・六經の觀念について」参照。「六藝」とは、先秦のいずれかの時期に、書籍化されていないものも含めて、そのように呼ばれ始め、しばらく経って六つの書籍である「六籍」の意も併せ持つようになったと考えられよう。」

26 それにしても、先学の時代には、良質な索引も存在しなかったであろうし、新出土文献資料も存在しなかったのであるが、記録者の「手記になる「筆の文」と「轉記による「地の文」」による弁別などによって、六藝・六經および五經の諸資料の年代比定を行い、資料を時代順に配列してみたところ、基本的に、ほぼ定説に沿った結果が導き出されたのである。これを驚くべきことだと考えるのは筆者だけであろうか。

27 陸賈『新語』道基篇に「是に於て後聖乃ち五經を定めて六藝を明らかにす」とあるが、これは、福井重雅氏が「『新語』それ自體が前漢後期以降に編集された」（福井重雅『陸賈『新語』の研究』（汲古書院 二〇〇二年三月）第二節『新語』の眞偽問題 一『新語』眞作説の再検討）と指摘するように、相当後になって偽作されたものであろう。

28 この表層上の意味概念と象徴概念の弁別については、平岡武夫『經書の成立』（全国書房、一九四六年）における方法論を参照した。

29 筆者は、「五經」の用例の眞偽について再検討を試みたことがある。拙稿「五經博士の設置に關する疑義の再検討」（『關西大學中國文學會紀要』二十八、二〇〇七年）参照。

30 この二重性について、基本的に意味するところは、社会学から国家教学への変容という表層的な意味概念における

非連続性と、「六藝」「六經」と「五經」の象徴概念の連続性および理論的展開の連続性の意である。ただし、「儒教」が「國教」への足場を固めていく中においては、まさに「陽儒陰法」的な、徳性と政治性との相反する二重性も指すであろう。

黄金律と平和経済 — 国家のジレンマゲームを中心とした分析 —

東日本国際大学経済経営学部准教授 河合 伸

〈要旨〉

本論の目的は、なぜ戦争がなくならないのか、どのようにしたら平和な世の中を実現できるのかという人類史的課題について、儒教および仏教における「黄金律」に焦点を当てつつ、経済学、倫理学、政治学の視点から分析することができる「国家のジレンマ」ゲームによって、その本質を明らかにしようとするところにある。その過程において、克服し難い「国益優先」の「利己主義的」思考が、どのようにして「国家のジレンマ」を生み出しているのかを明らかにする。そして、それを克服する方法として、人間の「利己主義」を前提としたホッブズジャンの発想による「国連と平和維持活動」という「ハードパワー」による方法と、人間の「利他性」に信頼を置く、儒教の「恕」の教えと、法

華経の「不軽菩薩の實踐」に基づいた「平和教育」と「相互文化交流」という、「ソフトパワー」による方法があることを示し、どちらか一方を追求するのではなく、両者をバランスよく追求することがより現実的な解決方法となることを明らかにする。また、「武力行使」を捨て「専守防衛」に徹することで「国家のジレンマ」を脱することができることも明らかにする。

1. はじめに

「平和経済学」、それは儒学を源流とする「経世済民」の経済学である。「世を^{おさ}め、民を^{すく}済う」、これこそ本来の経済学である。「経世済民」とは古代中国に源流をもつ東洋の思想であり、日本においては江戸時代の儒学者、太宰春臺による『經濟録』によって「経世論」（経世済民論）が

流布された³。明治から昭和にかけて活躍し「日本資本主義の父」と呼ばれる渋沢栄一は、近代化の中で儒学の精神を實踐し、「道義・正義の倫理規範」である「義」を重んじつつも、「功利、物質的利益」とされる「利」の追求も重視した。ただし、「私利」だけではなく「公利」の追求をすることで「義」を全うする「義利両全説」⁴によって、近代経済の中での企業人のあるべき姿を示した。それは、現代において「儲かることは全ていいことだ」という「新自由主義」の思想と、それを基に展開された「資本主義グローバルゼーション」の中で影を潜め、近代経済学者の多くは「経世済民」の議論をしなくなってしまった。しかし、渋沢の『論語』を活かした実践は、現在、新たな企業の在り方として注目を集めるCSR（企業の社会的責任）や、マイケル・ポーターのCSV（共通価値の創造）、または二〇〇六年ノーベル平和賞受賞者でグラミン銀行総裁のムハマド・ユヌスが提唱する「ソーシヤル・ビジネス」（社会的企業）の理念にも通ずる先駆的な業績であり、「私利」のみを追求する経済が行き詰まりつつある現代においてこそ、「温故知新」として見直されるべきである。本論では、そうした儒教の中から、孔子の「黄金律」として広く知られている、『論語』の一節に着目する。

次に、平和や幸福な暮らしは経済の安定からもたらさ

れ、逆に平和であるからこそ安心して日常の経済活動ができる。このように平和と経済には密接な関係がある。社会にとつて望ましい平和実現のための経済を考える。こうした手法を「規範的」な手法という。一方、規範的な手法は価値観（イデオロギー）に左右されるものであり、科学的な態度ではないという観点から、一九三二年のライオネル・ロビンズの経済学の定義では「経済学とはある与えられた目的を達成するためにはどういう形で希少資源を配分すれば最も効率的であるかを分析するものである」とされ、その「目的」が望ましいかどうかについて経済学者は発言できない、という「反規範的」な経済学の定義が生まれた。そして、この一見イデオロギーを排除する科学的態度の現れともとれる考え方は、現実の世界では、むしろ強いイデオロギーに利用される道具となった。その問題がクロースアップされたのが、一九六〇年代のベトナム戦争のときである。どうしたら最も効率的に戦争を遂行できるかということがケネディー、ジョンソン政権時代に近代経済学者や近代経済学的な考え方の人々が集まって話し合わせ、「キル・レーショ」という「ベトコン」一人を殺すのに最も効率的な方法で費用がいくらかかるかを考察しその金額をはじき出す、という恐ろしい概念も生まれた。これは戦争をいかに効率的に遂行するかという「戦争経済学」とでも

呼ぶべき内容である。

このようにロビンズの定義は価値自由であるがゆえに、「与えられた目的」に何を選択するかによって、その性質はガラリと変わってしまう。例えば、よく切れる包丁があるとすると、それは料理をするために使うことが本来の目的であるが、ときには人を殺すために使われることもある。ただし、包丁の本来の目的は料理をするためである。同じ技術を用いて人を殺すために作られる道具は「刀」である。すなわち同じ技術でもその目的によって、現実に現れる形や名称には違いがある。その意味で「平和経済学」とは、上述した「戦争経済学」とは対照的に、「経世済民」に加え、「平和を創出し維持していくためにいかに効率的に希少な資源を用いていくか」ということを考えていく学問であるといえる。次にその追求すべき「平和」について、「平和学」の権威であるヨハン・ガルトゥングによれば「平和」には、単に紛争や戦争の合間といった「消極的平和」の状態から、戦争の原因となる貧困、飢餓や領土問題、社会的差別などの構造的暴力がない「積極的平和」の状態まであるという。「平和経済学」においては、「積極的平和」、あるいは「恒久平和」についてより力を発揮すべきであると考え、本論では、ゲーム論における「囚人のジレンマ」を応用した「国家のジレンマ」ゲームを用いた「恒久平和」創出の課題に

焦点を当てて議論をする。

ここまで、「戦争」と「平和」をあたかも対立する概念として述べてきたが、歴史を振り返ると、「フランス革命」など、構造的暴力に耐えかねた市民が「武力」を用いて構造を変えようとする出来事のように「積極的平和」を得るために武力蜂起をしたり、日本の鎌倉時代における「荘園制」のように自分たちの領土を守るために、対内的には「上下関係」を受け入れて、対外的には武装する体制など、「消極的平和」を求めてある種の「構造的暴力」⁷を認めたりすることがある。さらに、戦争をするための武器製造ならびに開発ビジネスがあり、場合によっては軍事目的で開発された技術が平和利用されて新たなビジネスや豊かな社会を生み出すという側面もある。このように、「戦争」と「平和」には、互いに原因となり結果となるような非常に密接な関係も認められるのである。また戦勝国は、敗戦国に対して賠償金を請求し、「世界が独裁者に支配されるところを救ったのだから、この戦いは正義である」という。しかし、その戦争によって多くの尊い人命が奪われているのが常である。このような「戦争」を減らし、「平和」を創出・維持していくために以下の二つの克服すべき課題があると考えられる。一つは、自国の平和のためには、他国の人々の犠牲はやむを得ないという発想であり、もう一つは、自分た

ちの利益のために戦争がなくなつては困ると考える企業家
ないし政治家が存在しうる、ということである。

前の二つの課題に共通する点は、「他者への配慮の欠如」、
あるいは「利己主義」である。本論では、平和経済の創出・
維持において中心となる倫理命題として、儒教と仏教の「黄
金律」(Golden Rule)に着目する。以下では、まず第二節
において、ゲンスラーの『倫理と黄金律』[Gensler, 2013]
を基に、「黄金律」とは何かについて定義し、世界の主要
宗教に共通してみられる「黄金律」について概観した後、
東洋思想の叡智である儒教と仏教の「黄金律」について、
より詳しく論じる。次に第三節において、ゲンスラーの「農
家のジレンマ」ゲームを分析し、人間の本質が利己主義で
あったとしても「黄金律」を受け入れる可能性があること
を示す。そして、それを「国家のジレンマ」ゲームとして
応用すると、現在の国際平和秩序維持のしくみを知る手が
かりとなることを示す。そして第四節において、現実には
現体制の下でも戦争や紛争、そして国際テロはなくならな
いばかりか、新たに核を保有しようとする国も出てくるな
ど、「利己主義」だけを前提としたシステムの構築には限
界があるとの認識から、人間の「利他性」を前提としたシ
ステムを追求する必要性を「国家のジレンマ」ゲームを用
いて分析する。最後に第五節において、結論を述べる。

2. 黄金律

黄金律とは、洋の東西を問わず、古くから人々に受け入
れられている教えである。それは大きく二つに分類するこ
とができる。一つは「自分にしてもらいたいように、人に
対してせよ」である。これは他人に対して行動を起こすこ
とを促していることから「積極型」と呼ばれる。もう一つ
は、「自分にしてもらいたくないことは、人に対してする
な」というものである。これは、他人に対して行つてはな
らないことを示していることから、「禁止型」と呼ばれる。
通常、黄金律はこのどちらも含む概念だが、ときには「積
極型」を「黄金律」と呼び、「禁止型」を「銀色律」と呼
ぶこともある。これは「積極型」は他者に働きかける行動
を起こすのに対して、「禁止型」は他者に何も働きかけな
いことに由来するものと考えられる。

黄金律として、「積極型」の代表的なものを挙げると、
キリスト教では、「人にしてもらいたいと思うことは何で
も、あなたがたも人にしなさい」(「マタイによる福音書」
七章一二節)、「人にしてもらいたいと思うことを、人にも
しなさい」(「ルカによる福音書」六章三一節)がある。
イスラム教では、「あなたがしてもらいたいことは、全て
の人に対してしなさい」(ムハンマドの言葉)がある。「禁
止型」の代表的なものを挙げると、儒教の「己の欲せざる

ところは、人に施すことなかれ」（孔子『論語』衛霊公第十五 一四〇二）がある。イスラム教では、「あなたが抑圧されたくないのと同様、人を抑圧せぬようにしなさい」（ムハンマドの言葉）がある。ユダヤ教では、「自分が嫌なことは、ほかのだれにもしてはならない」（旧約聖書続編「トビト記」四章一五節）、ヒンドゥー教では、「自分自身にとって有害だと思うことを他人に対して決して行うべきでない」（「マハーバーラタ」）がある。仏教では、それに該当する言葉はないが考え方は整合的であるという説がある¹⁰が、それは自分も他者も究極的には自分であるという「大我」の精神に立ちなさいという教えを指しているものと解釈できる。ここでは、新たな視点として「法華経」の「常不軽菩薩」の実践に着目していく。以下では、孔子の「黄金律」と法華経の「黄金律」について述べていくことにする。

（一）孔子の「黄金律」

孔子の黄金律は「己の欲せざるところは、人に施すことなかれ」であるが、これは『論語』衛霊公第十五 402および顔淵第十二 280において述べられている¹¹。以下では、宮崎市定の訳「宮崎市定、二〇〇〇」によって確認していこう。

402 子貢問曰。有一言而可以終身行之者乎。子曰。其恕乎。己所不欲。勿施於人。

① 子貢、問うて曰く、一言にして以て終身これを行うべきものあるか。子曰く、其れ恕か。己れの欲せざるところは人に施すことなかれ。

② 子貢が訪ねた。簡単に一言で一生涯それを行う価値のあるものがありましようか。子曰く、それは恕、人の身になることだ。人の身になってみたら、自分の欲しないことを、人に加えることなどできるものでない。

280 仲弓問仁。子曰。出門如見大賓。使民如承大祭。己所不欲。勿施於人。在邦無怨。在家無怨。仲弓曰。雍雖不敏。請事斯語矣。

③ 仲弓、仁を問う。子曰く、門を出でては大賓を見るが如く、民を使うには大祭を承くるが如くす。己れの欲せざるところは、人に施すことなかれ。邦にありて怨みなく、家にありても怨みなし。仲弓曰く、雍、不敏なりと雖も、請う、この語を事とせん。

④ 仲弓が仁とは何であるかを尋ねた。子曰く、家の門を一步出たらば、いつも大事な賓客を接待するような張りつめた気持ち、人民を使役するにはいつも大切な祭祀を執行するような厳肅な態度。自分の欲しないこ

とは、人に加えてはならない。一国の人民から怨まれることなく、一家の使用人から怨まれるようなことをしない。仲弓曰く、雍には出来るかどうかは分かりませんが、仰ったとおりに努めて見たいと思います。

衛霊公第十五 402では、書き下し文では「禁止型」であるが、宮崎市定の訳では「相手の身になって考えたら、自分の欲しないことを、人に加えることなどできるものではない」と訳されている点に注目したい。孔子が子貢に一生行うに値する行為として助言したのは、「恕」(人を思いやること)を行うことである。そして、その結果として「禁止型」の黄金律が導かれている構図となっている。すると記述には残っていないものの、「恕」を実践すれば、自ずと「積極型」も導かれるものと解釈することもできる。ゲンスラーの『倫理と黄金律』[Gensler, 2013] (13節)によれば、川でおぼれかかったサルが自ら脱出した後に同じ川にいた魚を見てどうするか、というサルと魚の寓話を通じて、黄金律は文字通り捉えるのではなく、相手の立場、置かれている状態に自分の身を置いた上で、その状態において「自分のしてほしくないことは、人にしてはいけない」もしくは「自分のしてほしいことを、人にせよ」となると捉えなければならぬと述べているが、衛霊公において孔

子が「恕」を「黄金律」を実践するための心構えとして述べていることがまさにこのことを指しているといえる。

次に、顔淵第十二 208では、書き下し文も宮崎の訳も、ともに「禁止型」となっている¹²⁾。この顔淵の一節から学び取ることが出来る点は、黄金律の実践において、「他者を決して軽んじない」実践を促していることと、それを身近な人だけでなく、一家の使用人、一国の人民に至るまで実践することが「仁」であると述べられている点である。この精神は、次節で述べる法華経の「不軽菩薩」の実践にも相通するものである。ゲンスラー [Gensler, 2013] (16節)において、法律の勉強をしている学生が、自分が怠けたためにテストに通らない状況になり、指導教員がその学生を「思いやって」成績を甘くするようことは、一見「黄金律」に反しないように感じるかもしれないが、それによって、真面目にやってきた別の学生が不合格になる場合や、不真面目だった学生が法律の専門家になることで社会に与える悪影響などを考慮すると、第三者の立場への想像力が欠けているため「黄金律」に反することになると述べているが、このことは、顔淵第十二 280において述べられている精神に通じたものといえよう。

(2) 法華經の「黄金律」

次に、法華經「常不輕菩薩品」第二十に説かれる「不輕菩薩」の實踐が、黄金律に一致することを述べていく。

法華經「常不輕菩薩品」第二十の一節¹³

我深敬汝等、不敢輕慢。所以者何、汝等皆行菩薩道、當得作仏。

『我れは深く汝等を敬い、敢えて輕慢せず。所以は何ん、汝等は皆菩薩の道を行じて、當に作仏することを得べし』

「不輕菩薩」は仏の教えが形式的にしか行われなくなる像法の時代において、自己中心的な考え方（増上慢）の人々に対して、「わたしはあなたを敬い、決して輕んじません。なぜなら、あなたは菩薩道を行じて仏になれる方だからです¹⁴」と云って、遠方からでも人びとを見かけると近づいていつて讚嘆し、礼拝することを行っていた、という。そして、多くの人々はめんくらしい、なかには、小馬鹿にされたような気がしていきり立ち、菩薩に罵言を浴びせたり、石を投げたり、棒や杖で叩こうとする者もあつた。すると菩薩はその場から逃げ去つて難を避けるが、それでも遠くから、「わたしはあなた方を輕んじません。あなた方はみんな仏になれる方たちだからです」と声高に唱え、礼拝

し続けた。そのため、人々は、いつしかかの菩薩を「常不輕」とあなどつて呼ぶようになったといふ¹⁵。

この「不輕菩薩」の礼拝行は、一見すると、「相手が嫌がることを行っている」ので「黄金律」に反するように受け取られるかもしれないが、相手にどれだけ裏切られてもこちらからは決して裏切らず、相手の中に眠る仏性を見出し、相手の尊厳をどこまでも尊重し続ける態度は、究極的には自身の内なる仏性の存在という尊厳を認め、それを他者にも認めていくことであり、それは「黄金律」の「積極型」の實踐に他ならないといえよう。これは、以下で分析するゲーム理論において、いくら相手が「裏切り」を選択しても「協調」を選択し続ける「黄金律戦略」に符合している。そして、「常不輕菩薩品」では、仏の教えが形式的になつてきた世の中にあつて、人々から罵声を浴びせられながらも相手の仏性を敬い続けることで、「法華經」の教えに巡り合い、その「法華經」の教えを説き広めることで仏になることができたが、不輕菩薩を輕んじた人々も、非常に長い間苦しみを受けなければならなかったものの、再び常不輕菩薩の教化を受けたので、最終的には仏道を求める者となれたとされている。この意義については、本論の分析を経た4. (3) で再び論じることとしたい。

(3) 「黄金律」はすたれたのか

「利己主義」(エゴイズム)の観点から、「黄金律」の実践は「ばかっている」あるいは、「不可能である」という説がある。ゲンスラー [Gensler, 2013] (7.1節)は、それを「倫理的利己主義」(ethical egoism)と「心理的利己主義」(psychological egoism)の二つの利己主義に分けている。「倫理的利己主義」の主張はこうである。

我々は、結局は自分さえよければよいと考えるべきである。したがって、黄金律にしたがうのはばかっているし、実際、我々はしばしば人を欺くことで自分を利することができるとのである

倫理的利己主義者からすれば、いわゆる「いかさま」(cheating)をして利益を上げるとは何も問題ないことであり、そうすべきであると考えている。もちろん、人から同じことをされるのは不愉快であるに決まっているが、世の中そういうものだと思っているからおかまいなしである。残念ながら、現代の金儲け主義、拝金主義の風潮は根強く、日本においても激しい競争環境の中でまともな商売(黄金律を守る)をしていたらつぶれてしまうから、検査をこまかすなどの「いかさま」をしてでもコストダウンを

して利益を出していこうとする大手企業があり、それが発覚する事件が相次いでいる。しかし、一度失った「信頼」は容易に修復することはできないため、結果的に損をすることになる。

もう一つの「心理的利己主義」の主張はこうである。

我々は、進化の結果として、生まれつき究極的には自身の利益のみに関心があるように作られた生き物である。したがって、黄金律に従うことは不可能であるし、従おうとすれば欲求不満を引き起こすことになる。

こちらの主張は、もはや「すべき」とか「すべきでない」とかの倫理的枠組みを超えて、もともと我々は「利己主義」な動物として生まれて、それだからこそ「進化」の過程を生き残ってくることができたのだから、利己主義的にふるまうのは当然であるし、その方がむしろ自然だ、というものである。これらの主張に対して、ゲンスラーは、このどちらの考え方も誤りであるとしながらも、これら両方のエゴイズムを仮に認めたとしても、「黄金律」はなお有効であると主張することができるという興味深い事例を示している。

3. 黄金律と国家のジレンマ

(1) ホッブズの「社会契約説」¹⁶

トマス・ホッブズは2. (3) の二種類の利己主義が人々を支配していることを認めた上で、それでもなお、「啓蒙された自己愛」は「黄金律」に基づく社会契約を生み出すという「社会契約説」を唱えた。

ホッブズは、まず我々に、人間の原始的状況もしくは、道徳も社会的規則もない「自然状態」を想像させる。社会的規則がなければ、利己主義的な人間は彼らの関心に任せて、嘘をつき、盗みをし、人を殺すであろう。誰も農業などできない。なぜなら、仮に種を植えて肥料や水をやり、せっかく育てても、いざ収穫の時期になると他の誰かによって収穫物が盗まれてしまうだろうからである。その他、資源の奪い合いとなり、攻撃を恐れ、皆だいたい同じなので、誰も自分の身を他者からの攻撃から守ることができない、社会は混とんとし、生活は惨めなものとなるであろう。ホッブズの言葉を借りれば、人生は「孤独で、貧しく、不快で、粗暴であり、そして短い」ものとなる。

そのため、自然状態における合理的な利己主義者たちは、彼らの利権を守るために社会的規則を守ることに合意するのである。彼ら自身の財産の所有権を認めてほしいならば、他の人たちの財産の所有権も認めることに同意するで

あろうし、彼ら自身の生存権を認めてほしいならば、他の人たちの生存権も認めることに同意するのである。彼らは社会的規則を黄金律の「積極型」に従って設置するのである。すなわち、「我々は他者からこのような扱いを受けたい、だから、他の人に対しても同じように扱おう」という具合である。こうして道徳が生まれる。この道徳（これは黄金律に集約される）は、利己主義的な人間が、自分たちの財産をより増やし、社会を混とん状態にしないために、自然状態において合意する社会契約である [Hobbes, 1651]。

社会契約に合意した後、利己主義者たちは、実際には自分たちの利益に合致しない限り、それに従わないであろう。そのため、ホッブズは規則違反者を罰するための絶対君主の存在を認めるのである。しかし、絶対君主制を嫌う最近のホッブジアンは、その代わりとなるものを提唱する [Brandt, 1979]。それは、規則違反者が外的（疎外、社会的制裁、法的罰則）と内的（罪の意識、心配、自尊心の喪失）の両方から制裁を受けるようにし、逆に規則を遵守している者は賞賛され、自分たち自身の気持ちが悪くなるように、社会が仕向けることが必要であるとすることである。これらが人々をしてその規則に従うことに自らの関心を持たせることになる。

(2) 農家のジレンマゲーム

ここでは、ホップズの「社会契約説」の考え方を、ゲーム理論の枠組みを使って説明する。ゲンスラーは「囚人のジレンマ」の代わりに「農家のジレンマ」というゲームで説明している。両者は利得構造や得られる結果は同じであるが、その結果の解釈が異なる点に注意されたい。「囚人のジレンマ」では、互いに利己主義的に行動した結果、裏切りにあたる「自白」を選択することになるが、その結果は、当人たちにとっては望ましくないものの、社会的に見た場合にはむしろ望ましい結果となっている。一方、「農家のジレンマ」は、互いに利己主義的に行動した結果が、当人たちにとっても、社会的にみても望ましくない結果となるゲームであり、いわゆる「社会的ジレンマ」の説明に適しているといえる。

「農家のジレンマ」では、太郎さんの一家と次郎さんの一家が競い合っているものとする。両家が協力して収穫した場合の金額の合計が、それぞれが自分たちだけのために行動した場合の金額の合計よりも高いものとする。そして、それぞれの家がより多くの金額を得たいとだけ考えているものとし、「盗む」か「誠実」であるかの二者択一の選択をしなければならぬものとする。もし、どちらにも「誠実」を選択するならば、お互いに六〇万円分の収穫を得ること

ができる。もし、一方が「盗む」を選択し、他方が「誠実」を選択するならば、盗んだ方が八〇万円分の収穫を獲得し、誠実な方はたった一〇万円分しか収穫が得られないものとする。そして互いに「盗む」を選択した場合は、盗むことと守ることに時間を取られるため、結果的に互いに二〇万円分しか収穫できないものとしよう。これを、利得表にまとめると次のようになる。

表1 農家のジレンマゲーム

太郎 \ 次郎	誠実	盗む
誠実	60, 60	10, 80
盗む	80, 10	20, 20

出典：ゲンスラーの「農家のジレンマ」より
筆者作成

表1の利得のうち、左側が太郎の右側が次郎の利得を表している。太郎の側に立ってみると、次郎が「誠実」ならば、太郎は「誠実」よりも「盗む」ことでより多くの金額を得ることができる。また、次郎が「盗む」ならば、太郎も「盗む」方がより多くの金額を得ることができる。そのため、次郎の行動に関わらず、太郎は「盗む」ことを選択する。次郎についても同様のことがいえるため、次郎も「盗む」を選択する。その結果、両者が「盗む」を選択し、それぞれ二〇万円分の収穫を得ることになる。これは、互いに「誠実」を選択する場合に得られる結果よりも、劣っている。お互い「黄金律」に従っていた方が、「利己主義的」に行動するよりも、社会的にみて望ましい結果が得られる。それにも関わらず、両者が利己主義的に行動するために、そうした結果が得られない。この状態を「農家のジレンマ」あるいは「社会的ジレンマ」と呼ぶ。

こうした状況を理解できた「合理的な利己主義者」たちは、ホップジャン流に考えれば、政府を樹立して「盗む」行為に対して罰則を与える体制に合意する必要があると考える。すなわち、「黄金律」に従うことを原則とし、それに従わない者には罰則を与えるという体制に合意することになる。そこで、「盗む」行為にたいしては三〇万円の罰金を課すことにし、そうした体制を維持するために、常に

五万円を支払わなくてはならないものとしよう。すると先の利得表は次のように変わる。

表2 政府と罰則の導入

	次郎	誠実	盗む
太郎		55、55	5、45
		45、5	- 15、- 15

出典：ゲンスラーの「農家のジレンマ」より
筆者作成

このため、「合理的な利己主義者」は相手が「誠実」である場合には、「誠実」であることを選択し、相手が「盗む」を選択しても、自分も「盗む」を選択して罰則を課されるよりは、「誠実」を選択することになる。その結果、両者

ともに「誠実」を選択し、それぞれが五万円分の利得を得ることになる。

よりよい選択は、政府を立てなくとも自然状態において、黄金律に従って互いに「誠実」を選択することである。そうすれば、五万円を政府に献上する必要がなく、互いに六〇万円を手にすることができる。しかし、ホッブズは、それはうまくいかないという。なぜなら、自然状態においては誰もが利己主義的であるからである。そして、皆が「黄金律」に従うようにするためには、社会体制をして、黄金律に従うことが個々人の得になるようにしなければならないと主張する。現代経済学における発想も、まさにホッブズと同じである。すなわち、人間は本質的に「利己的」であるから、「利他性」を期待しても無駄である。それよりも、たとえ「利己的」に行動しても、結果的に社会がよりよい状態になるような体制を作ることが重要である、という考え方である。

こうした、鮮烈な主張に対して、ジョン・ロック、ジョゼフ・バトラー、そしてジャン・ジャック・ルソーは多くの点から反論した。それらの要点は以下のようになる。

・人間は、もともと、完全に非道徳で利己的ではない。それより、ある程度、「黄金律」的な善悪の判断が

できるし、他者に関心を払うものである。

・自然状態において、我々は絶対君主制ではなく、民主主義に合意する。

・道徳的行動を、罰則によって引き出すことはできない。

ホッブズの貢献は、仮に「黄金律」になじまない「利己的」で善悪の判断もつかないような人間ばかりが社会に存在しても、「黄金律」を社会体制に組み込むような結果になることを示した点にある。さらに、絶対君主の存在を政府に置き換えたホッブズの発想であれば、現代の警察などの公共サービスの仕組みの本質をうまく説明しているといえる。

(3) 国家のジレンマゲーム

農家のジレンマにおいて、太郎家と次郎家は互いに協力するために、何かあったときには強権を発動できるより上の存在を認める。ホッブズはそれを専制君主としたのであるが、これは、専制君主を、議会制民主主義において選出された議員と官僚によって構成される政府とすれば、現代における国家と国民の関係として捉えることもできる。ここで、ポイントとなるのが、何かあったときに強権を発動

できる組織を持つことである。一般的には警察組織および軍隊がこれにあたるといえよう。そして、それは対内的な秩序維持に力を発揮するだけではなく、対外的な脅威に対しての自衛組織ともなる。国家が成立しはじめた時代にはより多くの土地と働き手となる人々を獲得しようとする。つまり、領土、領民の拡大である。これには権力の庇護を求めて人々が自発的に参加する場合と、権力側がより強大な力を得るために別の権力を倒し、その元にした領民を自己の権力下におこうとする場合とがある。後者が権力対権力の武力衝突であり戦争である。利己主義的な個人の集まりは、利己主義的な国家となり、自国民の平和と繁栄を約束するはずの国が、同じく自国民の平和と繁栄を約束する別の国との間で衝突するのである。これは、「農家のジレンマ」ならぬ「国家のジレンマ」ゲームとして次のように表すことができる。

このゲームにおいて、まず前提とされていることは、A国とB国はともに武力行使という選択肢を持っているという点である。つまり、軍隊を保持し、場合によっては武力行使に及ぶかもしれないことをお互いの国が認識しているということである。もしも、B国において武力を持ち合わせておらず、友好しか外交の選択肢がなかったと

表3 国家のジレンマゲーム

A国 \ B国	友好	武力行使
友好	60, 60	10, 80
武力行使	80, 10	20, 20

出典：ゲンスラーの「農家のジレンマ」より筆者作成

したら、国益を優先するA国はB国を武力によって併合してしまう可能性が高くなる。B国の武力がA国に対して圧倒的に弱い場合も同じことがいえる。これは歴史的にも、かつて武力を持っていない時期があった琉球王国が薩摩藩によって併合されたケースや、帝国主義時代に列強各国が東南アジア諸国やアフリカ大陸の国々を植民地としていっ

たケースに該当する。したがって、ここで想定されているケースは、A国とB国の武力が同程度であるケースである。

次に、そうしたことを前提として見た場合、ここでのゲームの解は互いに武力行使をすること、すなわち戦争をすることになる。これは相手が友好的な外交をしてきた場合は、こちらが武力行使をすることで国益を増やすことができるし、相手が武力行使をしてきた場合は、やはり武力行使で対抗することで少しでも自国の財産を守ることができるためである。しかし、その結果は、国家間の戦争となり、互いに国益を大きく損ねてしまう。例えば、二度にわたる世界大戦のような状況である。

農家のジレンマゲームにおいて、「啓蒙された利己主義」において、政府と警察の導入により黄金律を担保するしくみを構築したように、国家のジレンマゲームにあたるそれは、国連と平和維持活動の創設にあたるといえる。第一次大戦と第二次大戦の間に創設された国際連盟が、平和主義的な紛争解決の手段を模索しながらも、結果的に第二次世界大戦に突入してしまつた理由の一つに、軍事的強制力をもつた平和維持活動を行うしくみがなかったことがある¹⁷。との反省から国際連合においては平和維持活動が行われることになったが、それはホップジアン¹⁸の「合理的な利己主義者」の主張に沿つたものといえる。このように軍事的強

制力などで否が応でも従わせる手法を「ハードパワー」による平和創出の手法と呼ぶことにする。

もう一つ、ホップジアンの「合理的な利己主義者」を前提としながらも両国が「友好」を選択する可能性の根拠として考えられるのが、無限回繰り返しゲームにおける「暗黙の協調」という状態である。無限回繰り返しゲームにおいては、トリガー戦略またはしつぱ返し戦略において将来の利得をある程度考慮するならば、お互いに「友好」を選択することが最適となり得るというものである。直観的に述べれば、「長い目」でみたときに、互いに「友好」を続ける方が、「武力」を行使し、戦争状態になるよりも長期的な国益が大きくなるためである。直接的な対話がない場合でも軍事バランスを保持することが互いに武力行使を回避する「抑止力」となりうることを示すものである。また、対話および拘束力のある合意が可能な場合には、国家間での「軍事同盟」や「平和友好条約」の締結は、長期的な関係を担保するものとなる。

4. 黄金律と平和経済

(一) 孔子の黄金律と「平和の配当」

「国家のジレンマ」において、「合理的な利己主義者」を前提とした場合に、国連と平和維持活動が、お互いに黄金

律を守るためのインセンティブとして必要であることを確認した。また、各国の武力保持は暗黙的な「抑止力」として平和状態を維持している可能性についても言及した。しかし、東西冷戦における核軍拡競争が物語るように、大国は互いに軍事的優位に立とうとするため、大量に核弾頭を製造、保持することとなり、人類滅亡のリスクは高まるばかりである。さらには、朝鮮戦争やベトナム戦争といった「代理戦争」が起ることを防ぐことはできなかつた。また、冷戦終結後においては国際テロ組織による「テロ」が頻発している。すなわち、「合理的な利己主義者」を前提とするシステム構築には限界があるといえよう。

そこで、ホッブジヤンの主張に対して、ロックやルソーが反論しているように、人間に本能的に備わっている「利他性」の薰発こそが、この脱出しがたい負の連鎖を断ち切る鍵となるのである。2. (1)において、孔子の「黄金律」の前提として、相手の身になって考える「恕」があることを確認した。国家のジレンマゲームにおいて、これを実践してみよう。まずA国は、B国の立場に立った時、B国の選択に関係なく、A国の「友好」で来た場合のB国の利得は、A国が「武力行使」で来た場合のB国の利得よりも高くなるのがわかる。よって、B国がA国にしてほしい行動は「友好」であり、同時にしてほしくない行動は「武力

行使」である。このとき、黄金律の「積極型」と「禁止型」は、いずれも「友好」を選択することを意味することになり、一致することがわかる。次に、B国も「黄金律」に従えば「友好」を選択することになる。その結果、A国もB国もともに「友好」を選択する「平和の配当」が実現する。ここで「平和の配当」とは国家同士が互いに友好関係を結ぶことで、軍事費を削減し、自由貿易などを通じて実現する利益を指している。これは、「黄金律」を守ることが、ホッブジヤンの国連と平和維持活動のしくみがなくても、あるいは長期的な関係を前提としなくても成立するので、最も効率的な方法であるといえる。

ここで、「相手の立場になって考える」ことを、(自分の利得だけでなく)「相手の利得を考慮する」という「利他性」に置き換えてみる。そこで相手の利得をどれくらい我がこととして考えることができるかという度合いを表すパラメータを「徳因子」と呼び、 α で表すことにしよう。ここで、 α の値は0以上1以下とする¹⁸。この考え方を基に作成したのが次の表4である。

表4 「利他性」を考慮した国家のジレンマゲーム

	B国	友好	武力行使
A国			
	友好	$60+60\alpha, 60+60\alpha$	$10+80\alpha, 80+10\alpha$
	武力行使	$80+10\alpha, 10+80\alpha$	$20+20\alpha, 20+20\alpha$

出典：筆者作成

今、 α が0のとき、自分の利得しか考えないので、通常の「国家のジレンマ」における利得表となる。これは河合「河合伸、二〇一八」の「聖人の調和」ゲームを応用したものである。この利得表を一般化すると次の表5のようになる。

表5 徳因子を考慮した利得表

	B国	友好	武力行使
A国			
	友好	$H + \alpha H, H + \alpha H$	$M + \alpha G, G + \alpha M$
	武力行使	$G + \alpha M, M + \alpha G$	$L + \alpha L, L + \alpha L$

出典：河合の「聖人の調和」より筆者作成

ここで、 $G > H > L > M, 2H > (G + M) > 2L$ である。

河合の補題2 国家のジレンマの利得が、 $L + H > G + M$ ならば、このゲームのナッシュ均衡は、徳因子 α の大きさに応じて次の表6のように特徴付けられる。

表6 徳因子の範囲と解の特徴

徳因子の範囲	$\alpha < \frac{L-M}{G-L}$	$\frac{L-M}{G-L} \leq \alpha < \frac{G-H}{H-M}$	$\alpha \geq \frac{G-H}{H-M}$
解の特徴	国家のジレンマ	チキンゲーム	平和の配当

出典：河合の「聖人の調和」より筆者作成

河合の補題2²⁰によれば、表4の場合、A国もB国も共に α が5分の2以上のとき、「平和の配当」が最適解として得られることがわかる。

この結果から得られる含意は、相手のことを思う「思いやり」の気持ち(徳因子 α の大きさ)が「ある程度」あれば、「平和の配当」は達成可能であるということである。また、自国の国益さえ増えれば、他国はどうなってもよいとするのではなく、自国も他国も共に繁栄することの方がよいとする考え方であるといえる。では、この徳因子 α の値がゼロに近いような場合はどうすればよいか。それは「平和教育」を実践することである。そのための費用が e であったとしてもよい。この費用は単に自国の道徳教育に使う費用として見ることもできるが、より効果的なものは互いの国の人たちが定期的に交流することであり、そのための費用として捉えることである。その費用 e を増やすほど、互いに相手のことを考慮する徳因子 α の値が増加するものとする²¹。すると、表2のホップジアン²²の政府と罰則の場合とは異なり、この費用はすべての利得から一定に控除されるものとなる。その場合、補題2の条件は全く変わらないことがわかる。このように両国の教育や文化的交流に基づく手法を「ソフトパワー」による平和創出の手法と呼ぶことにする。

(2) アクセルロッドの実験²²⁾

4. (1) でみたように、国家のジレンマゲームにおいて、「黄金律を守る国家の集団は、自己中心的な国家の集団よりもよい結果を各国にもたらす」ことがわかる。一方、A国が孔子の「黄金律」を守り、B国が守らない場合、A国は「友好」、B国は「武力行使」を選択することとなり、A国はB国に平和の配当の多くを奪われることになる。すなわち、「自己中心的な一国家は、他の黄金律を守る国に對してよい結果を自国にもたらす」ことがわかる。政治学者のロバート・アクセルロッド [Axelrod, 1984] は、囚人のジレンマの繰り返しゲームにおいて、どのような行動様式(戦略)が高得点を得ることができるのかを実験した。そこでは次のような戦略が考えられた²³⁾。

- ・ 利己主義戦略…常に「武力行使」を選択する。
- ・ 黄金律戦略…常に「友好」を選択する。
- ・ 無作為戦略…「武力行使」と「友好」をランダムに決定する
- ・ 交互戦略…最初に「友好」を選択し、その後交互に「武力行使」と「友好」を選択する。
- ・ トリガー戦略…最初に「友好」を選択し、相手が一度でも「武力行使」を選択した場合は、それ以降は常に「武力行使」を選択する。

・ しつぱ返し戦略…最初に「友好」を選択し、以降は相手の前期の戦略に合わせて今期の戦略を決定する。

これらを、コンピュータシミュレーションによって、対戦させることでその集計結果を比較したところ、しつぱ返し戦略を採った国が最も高い利得を得るという結果が出た。なぜ、しつぱ返し戦略がより利得を獲得できたのか。それは、最初に「友好」を選択することで、しつぱ返し戦略、黄金律戦略、トリガー戦略の相手とは常に「平和の配当」の関係を保つことができる。一方で、利己主義戦略の国に對しては最初に大きく利得を失うものの、その後は「武力行使」を選択することで、「武力行使」をされても「友好」を取り続ける黄金律戦略の場合よりも損失を小さくすることができる。交互戦略をとる相手に對しては、しつぱ返し戦略の場合、最初に「平和の配当」が実現した後、次の期には裏切られるものの、その次の期に裏切り返すことができる。一方で、黄金律戦略の場合はその時に「平和の配当」にとどまるため、やはりこの場合もしつぱ返し戦略が黄金律戦略の利得を上回ることがわかる。無作為戦略に對しても、黄金律戦略が「平和の配当」を得るか、それを大きく失うしかないのに對して、しつぱ返し戦略は、それらに加え、大きく利得を得る場合がある。しつぱ返し戦略は、

いわゆる「目には目を」という道徳的には「黄金律」に劣るとされるものであるが、それが「黄金律」を上回るのは、協力関係を破る国に対しては断固とした対応をすることで損失の拡大を防いでいるためである。

しかし、アクセルロッドも指摘しているように、これは単なるシミュレーションであり、現実にはここに想定されていない効果も働いたため、必ずしも「しつぺ返し」が「黄金律」を道徳的に上回っていることを意味しているわけではない。一例として黄金律戦略をとる国がゼロとなり、しつぺ返し戦略をとる国と利己主義的な国だけで構成される場合、結果は国家のジレンマに陥ることになる。またしつぺ返し戦略の国ばかりの場合は、「平和の配当」を得るわけであるが、見た目は黄金律戦略と区別がつかないことになる。すると、しつぺ返し戦略は最初に「友好」を選択することが仮定されているが、なぜ最初に「武力行使」ではなく「友好」を選択するのか、その根拠が明確ではないことがわかる。この点については、前節の「利他性」を考慮した分析がその根拠となるかもしれない。

(3) 不軽菩薩の実践と「黄金律」

ここで、「不軽菩薩」の実践と「黄金律」との関連を考察する。不軽菩薩は相手から悪口罵詈、ときに刀杖瓦石で

攻撃されても、それを避けつつも常に相手を敬い続ける。これは何度裏切られても協力を続ける黄金律戦略の姿勢と重なる。ただし、不軽菩薩の賢さは相手から迫害を受けたらそれを受け続けるのではなく、またやり返すのでもなく、そこから「いったん離れる」という選択をしたのちに、再び「黄金律」の実践をしている点に求められるといえよう。これは国家のジレンマゲームには想定されていない第三の選択肢である。一方で、不軽菩薩を軽蔑していた民衆は長期間にわたって地獄の苦しみを味わい、その後には不軽菩薩の法華経の教えを受けて教化されたと説かれている。ここに説かれている重要な点は、仮に政府と警察がなくても、「黄金律」を守り誠実に行動する菩薩に対して、一種の裏切りを続ける「利己主義者」の行動は、苦しみを味わい続けるという「心の次元」での罰を受けているということである。さらに、こうした過程を経て得られる教訓は、どれだけ迫害を受けても相手を敬い続ける行動が、自身の仏性を呼び覚ますだけでなく、結果的には迫害を加えてきたその相手の仏性も呼び覚まし、自他共に救済していくことができるという点である。

以上の点を、国家のジレンマゲームに当てはめて考察する。まずA国の選択肢として、これまでの「友好」と「武力行使」ではなく、「友好」と「専守防衛」というものがある。

表7は、A国のみが「不軽菩薩の実践」を行った場合の利得表として想定されるものである。

表7 不軽菩薩の実践

	B国	友好	武力行使
A国			
	友好	60、60	10、80
	専守防衛	60、60	40、40

出典：筆者作成

この場合、驚くべきことに、ナッシュ均衡は、A国が「専守防衛」、B国が「友好」ということになり、平和の配当が実現する。これはB国が「友好」を選択した場合、これ

までであれば、A国は「武力行使」を選択肢に持っていたために、それを実行するとB国の利得が大きく減っていたのに対して、A国は「専守防衛」であるため、B国が「友好」でくる以上、お互い傷つくことはないという構造に変わっている。そして、そのためにB国からしても、A国が「友好」の場合、B国は「武力行使」を選択することで大きく利益を得られたのに対して、A国が「専守防衛」の場合は、B国が「武力行使」をすると、両国ともに「武力行使」の場合よりは損失は大きくないものの、「友好」を選択する方が国益は大きいため、「武力行使」を行うインセンティブがなくなっていることがわかる。

5. おわりに

本論では、「平和経済」を考察するにあたり、「国家のジレンマ」ゲームを通じて、なぜ戦争がなくならないのか、といった問題の本質を確認するとともに、その打開策をみってきた。その打開策としては、国連と平和維持活動のような「ハードパワー」によるものと、両国の教育や交流を通じて醸成される、他者への思いやりや他者への尊敬の念といった「ソフトパワー」によるものがあることをみた。興味深いのは、両者ともに「黄金律」を実践することを基盤としてしていることである。本論では、従来の「利己性」を前

提とした「ハードパワー」による方法だけではなく、「利他性」を前提とした「ソフトパワー」による方法でも「平和の配当」を実現することができることを示すことができた。しかし、現実には、「ハードパワー」だけでも「ソフトパワー」だけでもバランスを欠くため、両面からのアプローチが「消極的平和」のみならず「積極的平和」の創出にとって有効であるといえる。また、4.(3)でみたように、「専守防衛」に徹することは、「平和の配当」を実現する有効な手段であることから、現在の日本国憲法改正論議において、「自衛隊」の存在を認めるとしても、外交の手段として「武力行使」は絶対にならないで「専守防衛」に徹することを明記することが重要なことであることがわかった。

しかし、近年の「自国ファースト」の風潮は、ここでの議論と逆行するものであり、互いに「武力行使」を選択する国家のジレンマに陥ってしまわないか憂うるばかりである。また現実には「ソフトパワー」に対する期待や信頼は低く、「ハードパワー」に頼る傾向にあるため、「利他性」に基づく「教育」や「NGO（非政府組織）」などの国境を越えたボランティア活動への支援など、「ソフトパワー」の充実を図っていくことが各国に求められるといえよう。

〈注〉

- 1 「経世済民」という言葉は古代中国において徐々に形成されてきたと考えられる。まず「済」という字が「民を救う」という意味で用いられている例は紀元前の五世紀頃の孔子の『論語』に出てくる次の一節にある「如し博く民に施して能く衆を済すうものあらば如何いかんぞや」（宮崎市定、二〇〇〇）、雍也第六一―一四七、一〇一頁）。次に、紀元後の四世紀には葛洪の『抱朴子』内篇卷之十八「地眞」で「経世済俗」という言葉で現れる。この概念が短縮されて「経済」となるものこの頃である。さらに、七世紀頃になると王通「文中子」巻六「禮樂篇」に「皆有經濟之道」＝経世済民という解釈が現れる。詳しくは阿部「阿部 弘、二〇一〇」（五九、六〇、一一四頁）を参照されたい。

- 2 緑川「緑川浩司、二〇一七」七四頁を参照されたい。

- 3 日本における経世済民論の成り立ちについての記述は、阿部「阿部 弘、二〇一〇」（第二章）、もしくは為永「為永行雄、二〇一六」（第一章、一八―二〇頁）を参照されたい。

- 4 「義理両全説」については、高野「高野暁子、二〇〇九」一四六頁を参照した。

- 5 宇沢・渡辺「宇沢弘文・渡辺 格、二〇一七」二三、二四頁。なお、本書は一九七七年に朝日出版社より刊行された『科学者の疑義―経済学と生命学の対話』の再刊である。

- 6 ポーストによる同タイトルの著書『戦争の経済学』[ポール・ポースト著 山形浩生訳、二〇〇七]が存在するので参照された。ただし、同書は戦争を奨励するというよりは、戦争がいかにコストのかかるものなのかを明らかにすることに主眼があり、その過激なタイトルとは裏腹に平和経済を考察するにあたって重要な視点を提供しているものと解釈することができる。
- 7 鎌倉時代の荘園制と旧仏教を利用した支配体制については佐藤「佐藤弘夫、二〇一四」第六章の「仏土の論理」を参照された。なお、本書は一九九四年に第三文明社の「レグルス文庫」の一冊として刊行されたものの再刊である。
- 8 岡部「岡部光明、二〇一七」第九章において一般的に整理されている。また「黄金律」についてはワトルズ [Wattles, 1996] も参照された。
- 9 ゲンスラー [Gensler, 2013] pp.40-43.
- 10 仏教にはそれに該当する言葉はないが、黄金律と整合的であるとする見解は、岡部「岡部光明、二〇一七」第九章、二八五頁を参照された。
- 11 以下の引用は宮崎「宮崎市定、二〇〇〇」によるものである。四〇二、二八〇というのは通し番号である。
- 12 このことから、宮崎の訳においては、文脈に適した言葉遣いを柔軟に選択していることがわかる。
- 13 「創価学会教学部編、二〇〇二」五五七頁。
- 14 「我深敬汝等、不敢輕慢。所以者何、汝等皆行菩薩道、当得作仏（我は深く汝等を敬い、敢えて輕慢せず。所以は何ん、汝等は皆菩薩の道を行じて、当に作仏することを得べければなり）」
- 15 ここでの記述は中村「中村瑞隆、一九八四」二四三〜二四四頁を参考にしている。
- 16 以下、本論3. (1)、3. (2)の議論は、ゲンスラー [Gensler, 2013] (7.2節) の議論に多くを負っている。
- 17 この点の議論については武田「武田昌之、一九九二」を参照された。
- 18 利他性の効用関数は、バット・大垣・矢口 (Bhatt, Ogaki, & Yaguchi, 2015) および河合「河合 伸、二〇一八」を参照された。
- 19 仏教用語を用いると、 α が0のときを「小我」と呼び、 α が1のときを、自分と相手の利得を全く同等に考慮するたぐ、 α と呼ぶことができる。
- 20 河合「河合 伸、二〇一八」補題二を参照された。
- 21 バット他 (Bhatt, Ogaki, & Yaguchi, 2015) では、家族間の利他性を考慮し、徳因子 α の値が家族で共に過す時間が長いほど大きくなるとしている。
- 22 以下、本論4. (2)の議論は、ゲンスラー [Gensler, 2013]

(143節後半)の議論に多々を負っている。

23 以下の議論はゲンスラー [Gensler, 2013] 143f. pp.212-215. を参照しつつ、筆者なりに再構成したものである。

参考文献

- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of cooperation*. New York: Basic.
- Bhatt, V., Ogaki, M., & Yaguchi, Y. (2015). "Normative Behavioral Economics Based on Unconditional Love and Moral Virtue". *Japanese Economic Review*, 66(2), pp.226-246.
- Brandt, R. (1972). "Rationality, egoism, and morality". *Journal of Philosophy* 69, 689-97.
- Gensler, H.J. (2013). *Ethics and the Golden Rule*. Routledge.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wattles, J. (1996). *The Golden Rule*. Oxford.
- ポール・ポースト著 山形浩生訳 (二〇〇七) 『戦争の経済学』バジリコ。
- 阿部 弘 (二〇一〇) 『経世済民論と経済学』創成者。
- 為永行雄 (二〇一六) 『人間主義の経済』揺籃社。
- 宇沢弘文・渡辺 格 (二〇一七) 『生命・人間・経済学—科学者の疑義』日本経済新聞社。
- 岡部光明 (二〇一七) 『人間性と経済学』日本評論社。
- 河合 伸 (二〇一八) 「聖人の調和と囚人のジレンマ」東日本国際大学研究紀要第三卷一号、掲載確定。
- 宮崎市定 (二〇〇〇) 『現代語訳 論語』岩波書店。
- 高野暁子 (二〇〇九) 「于臣『洪沢栄一と〈義利〉思想—近大東アジアの実業と教育』」東京大学大学院教育学研究科教育学研究室 研究室紀要 第三五号、一四五—一五〇。
- 佐藤弘夫 (二〇一四) 『鎌倉仏教』筑摩書房。
- 創価学会教学部編 (二〇〇二) 『妙法蓮華経 並 開結』創価学会。
- 中村瑞隆 (一九八四) 『仏教を読む④ ほんとうの道 法華経』集英社。
- 武田昌之 (一九九一) 『国際連盟とドイツの平和主義—軍事制裁の問題を中心に』北海道東海大学紀要 人文社会学系 第四号、一〇九—一二三。
- 緑川浩司 (二〇一七) 『論語とリーダーシップ』財界二一。

論文Ⅳ

淵岡山における「藤樹学」の展開

東日本国際大学東洋思想研究所博士研究員 高橋 恭寛

〈要旨〉

本稿では、江戸時代の代表的儒者・中江藤樹の学派について取り上げる。江戸時代を通じて中江藤樹の学派は全国に広まった。全国的な伝播を主導した人物に、淵岡山（たもとやま）という藤樹の直弟子がいた。岡山は、中江藤樹が唱えた「修己」に関する儒学的修養論を継承した。ただし岡山は、ただ自らの心を善くするための方法論だけを考察していたのではない。自分が他者との交流の場面における「自らの心の正しい在り方」や、他者理解などを問題にしていた。そのような岡山の主張は、岡山の弟子達からの質問を契機として生れたものである。岡山は、学習者たちの疑問に応えるかたちで藤樹の学問を展開させていった。しかし岡山は、藤樹の唱えた学問が儒学思想をどのように実践すればよいのかという方法論の模索で

あったことを理解していた。また岡山は、自分の継承した学問が儒学思想をどのように実践するのかという課題に自覚的であった。

その後の弟子たちは、儒学思想よりも「藤樹の教え」を基点に学問を考えるようになってゆく。藤樹の教えに忠実になる一方、世間の学習者の問題関心と距離が出来てしまったことから、藤樹学派の広がり徐々狭まっていったと考えられる。

1. はじめに

江戸時代前期に活動した儒者、中江藤樹（一六〇八～四八）は、大陸から渡来した明末清初の様々な書籍を通し、自力で「儒学」の思想世界を理解した人物である。とりわけ、中国明代の王陽明、王龍溪という思想に影響を受けた

ことを表明しており、かつては「日本陽明学派の祖」とも称されてきた」。

藤樹の学徳に惹かれ、書籍で学ぶ「朱子学」にはない魅力を感じて藤樹の元に集まった者も少なくない。決して「朱子学」や「陽明学」の枠におさまりきらない教えを受け継いだ後学たちが「藤樹学派」を形成したのである。後述の淵岡山という高弟が京都で学館を構えたことで、教えを乞う人が全国からやってきたと言われている。

世間での認知度は高く、没後半世紀ほどで中江藤樹を「王陽明の学問の導入者」として評するようになった。

参「中江与右衛門の学問はいかに」京「王陽明の跡をかんがへ性理の至極良知良能のをしへをたづね、道春ほど博文にはあらねど、徳実を本として真理をさぐりいだされしは此人の大功なり。」(『元禄太平記』六〇〇身の行のはじめなるをや)。

またその学問だけではなく、没後「孝子」として藤井頼斎『本朝孝子伝』(二六八九年刊)にも輯録されたように、江戸期を通じてその人徳の高さが顕彰された伝記的人物でもある。そのような道徳的理想としての「中江藤樹」像は、近代の修身教科書にも引き継がれるテーマである。

ところが、全国的に広まったはずの藤樹の学問は、江戸後期、寛政年間頃にもなると「学派」として従事する学者が減少し、衰微の見られる状況となっていた。そのような状況に藤樹の学問の継承者は、危機感を抱いている。これまで学問の伝授が口伝であって、手引きのようなものの相続がなかったことを問題点としてあげている。

藤樹先師之学、奥州・武州・勢州・畿内・中国・九州迄、凡て二十四ヶ国に渡り候由、別而当地は北方三子之余沢、郡中に及し、土庶人共学之、夥敷同志有之、先師小川郷在世以来、百七十年近(先師小川へ移給ふ年より、寛政十二年迄、百六十七年、御終焉後、今年迄、百五十三年に成る)連綿として口授伝来致候処、今世甚微々に相成、纔五七輩にて、手引之相続も無之と申は、残念至極、畢竟御互之不徳故と、恐入たる義に存候。(『北川子示教録』北示―二四三)

泰平の世も深まり、儒学テキストや儒学の素養を身に付けた学者が増え、学塾があらちらに立ち上がる時代となれば(教師と弟子)という人間関係自体は自然と生まれるであろう。ところが儒学の「学派」として一定の特徴を有しつつ、江戸期を通じて連綿と続いた学脈は多いとは言

えない。曲がりなりにも藤樹の学問は、会津喜多方の地において幕末に至るまで継承され近代を迎えた。近江高島の藤樹書院は現代に至るまで維持されている。世相が移り担い手もかわるなか、学習者が〈中江藤樹の学問〉に一貫して求めるところとそうでないところがあるはずだ。その学問の一貫性と変容を追いかけることは、なぜ藤樹の学問が衰微していったのか、もしくは少数派であれ、人々がどのような学問を求めていたのか、江戸期における学問の多様性を見ることが出来るであろう。

そこで本稿では、藤樹の弟子にあたる淵岡山に注目する。淵岡山は、京都に学館を築いたときの中心人物であり、全国的な伝播を主導した人物である。岡山がどのように藤樹の学問を語っていたのかを見てゆくことによって、岡山の考えの何が、全国に散らばる弟子たちを惹きつけたのかを窺い知ることが出来ると思われる。時代が下ることで世間が学問に求めるものと、藤樹の弟子たちの学問との間に、どのようなズレが生じていったのかを見てゆくためには、藤樹没後に弟子たちがどのようなかたちで藤樹の学問を世に問うたのか見ていく必要があるだろう。

まずは、学祖・中江藤樹において「学問」とはどのようなものであったのかについて確認するところから始めたい。その上で、高弟・岡山の学問を見ていくことにする。

2. 中江藤樹の学問

まず中江藤樹という儒者にとつての「学問」とは、端的に述べるならば、自らの〈善なる心〉(儒学用語では「明德」という)を発揮することであった。そのために四書五経といった儒学経典が手立てとして存在するのであり、事物に応接するなかで〈善なる心〉(「明德」を発揮することが「学問」であるとした。これは、彼の名著『翁問答』から窺い知ることが出来る。

体充曰、正真のがくもんは、いかやうなるがくもんにて御座候や。師の曰、まづ明德をあきらかにするを、こころざしの根本とさだめ、四書五経の心を師とし、応事接物の境界を、砺石となして明德の宝珠をみがき、(中略)かくのごとくまなぶを、正真の学問と云なり。

〔『翁問答』三二—一〇七・八⁴〕

この〈善なる心〉(「明德」)を発揮することとは、物質社会のなかで得られる快不快や幸不幸を超えた、絶対的な安楽を求めることと言ひ換えられる。自分の〈善なる心〉(「明德」)をフルに発揮することができれば、「安楽」の境地に達することが出来る。

凡夫のねがふ、富貴は小富貴と云て、ちいさき富貴也。小富貴のほかに、至富貴とて、廣大無類なる富貴あり。此大富貴は、ほんふの目にはみえぬゆへに、もとめねがふことなし。聖賢は此大富貴をおもひのまゝに得たまふによつて、小富貴をばわすれたまひて、求めねがひたまはねば、疏食飲水、箪瓢陋巷の貧賤に居たまひても、無上の真樂つねに泰然とありて、ほんぶの小富貴を得たるたのしみとおなじ口にもかたるべき事にあらず。(『翁問答』三一一・一二)

ここで藤樹が説いている学問とは人間ならば誰もが取り組むべきものであり、実現可能なものである、という確信が藤樹にはあった。ところが実際に周囲の学習者に示してみても、学習意欲や進捗具合には学習者個々人の差があり、誰もが藤樹の思い描いた通りの境地に至ることができなかった。そのため、様々なかたちで藤樹のもとには、どのようにすれば学問成就が果たせるのかという質問の書簡が届く。そこで藤樹は誰もが果たし得る方法論を模索していたのであった。多くの著作や書簡は、藤樹自らの学習の蓄積による学問世界の広がりを示すと同時に、誰もが着手出来る方法論の確立を課題としたなかで生まれたものであると言へる。

たとえば書簡でも弟子からは、〈己の一身を慎む〉(「慎独」)ための心の保ち方を努力しようとしても、そのための志すら立たないという質問を受けていた。藤樹は受けており、そのような「心学」へと向かおうと思っても「うまく学習出来ない」という「学問に挫けた者」への対応を繰り返し論じていた。

御志うはの空にて、自反慎独の御受用成兼申旨、御尤ながら沙汰のかぎりと奉_レ存候。心裏面に常住不息の良知の主人公御座候。此君に御対面成られ工夫御勤め候はゞ、いつとなく浮気除き申すべく候。(「答国領太。一」二一三七八)

このように藤樹自らが学んだ儒学思想について、その〈学問の目的意識〉と〈学問成就の方法論〉を藤樹自らの言葉で語ったのが中江藤樹であった。書籍から得る「朱子学」とは少々異なった路線で儒学思想を展開した中江藤樹の思想に惹きつけられた門弟たちが藤樹の住まう近江高島の藤樹書院に集ったのである。そのなかで、藤樹の学問を継承した高弟が淵岡山という人物であった。

3. 淵岡山の登場

淵岡山（一六一七～八七）は、奥州仙台出身の人。江戸で幕臣一尾伊織に仕える。一尾氏の所領が近江蒲生郡にあり、その縁で中江藤樹に入門した。藤樹没後の一六七四年（延宝二年）、京都西陣に学舎を開き、藤樹の教えを世に広めた。岡山の弟子筋の者たちは京都、大坂を中心に会津喜多方、江戸、伊勢、美作などに展開した。主な資料に『岡山先生示教録』『岡山師覚書』などがある。

岡山以下の藤樹学派については、戦中戦後に柴田甚五郎によって取り上げられ、藤樹の思想継承者たる岡山の存在に注目が集まるようになった。その後は、木村光徳、吉田公平、小山国三と二度にわたって学派の資料が整理された。とりわけ木村光徳によって学派内部の個々人に関する特色が指摘されてはいる。ただ、それは藤樹との比較のなかでの特殊性という性質に留まっているのが現状である。

藤樹没後、岡山以降の思想的展開については、筆者もかつて言及したことがある。岡山は藤樹の学術を継承した人物であると思なされ、藤樹が模索した〈誰もが学問成就し得る方法論〉や〈学問への志が弱まることへの対処〉についても継承していることを窺い知ることが出来るのである。

直に御志たゆみ不_レ申候得は、忽君子之域ニ御至候程の御器量かとの御もくろみにて御座候。乍_レ去誰しも初学の時のすゝみ、一たゆむものかとの事に候。其時提撕能いたし候へは、志堅立定ル由に御座候間、能々御志物にたゆまされざるやうに御用心可_レ被_レ成との御有増にて候。（岡示三十一）

別のところでは、初学のとき以来の「志」が弛まず、継続的に「志」を維持して学問を進めてゆくためには「勇」という状態の必要だという話を岡山はしているのである（岡書中―三）。岡山は常に動く「心の状態」のなかで、心を常に新たにする「日新」という方法論を提示していた（岡示二―五）。

このように岡山も藤樹以来の学問に挫けないようにするためにどうするのがよいのかを課題として〈内心〉を修める方法論を課題としていた。しかし内心の分析という点では学祖・中江藤樹の思索に遠く及ばない。藤樹の学統を継いだ岡山の学問は、藤樹の言説に基づくだけではなく、当然のことながら岡山なりに工夫を凝らして講説を組み立てているのである。その特徴のひとつに、藤樹の説いた修養論の問題を、自らの内心だけの問題に収束させないところに特徴があった。

岡山は、人が頑なになって動けなくなるといふ〈すくみ〉という心の問題を取り上げている。この心の〈すくみ〉について「他人をも〈すくませる〉悪い」がないようにすることが藤樹学の教えであると説いているように、中江藤樹の学問を「人間関係の学問」でもあると意識していたのである。岡山は、自分の心を縛って不自由になるのを避け、他人と交流をはかることを説いている。

師曰、大体人ハスクミカチナルモノ也。一身ノ内聊ニテモスクミアレハ、何事モ難レ通、不自由也。人ヲスクメサル事藤樹之家法也。按ルニ得テ不得テ出来不出来ノ四品ヲ弁ルトキハ、自己ニモスクミナク、人ヲモスクムル病ヒナシ。(岡示四―三)

この〈他者への意識〉が岡山においては藤樹以上に強調されている。藤樹であれ、岡山であれ、如何なる状況においても、自分の内心をどのように正しく保つかが問題となる。ただ藤樹の場合は、なによりもまず自らの心の修め方を説くことが大事であった。

一方、岡山の場合は、〈すくみ〉の問題に対しても、自らの心の〈すくみ〉のみに着目するのではない。たとえば「或人間、貴人高位に交ル時、すくむ念有。是を禁せんと

すれば、猶以力ら出て、平和に無レ之候。いか、心得候は、安堵可レ仕候哉。」のように、貴人や高位の人との交流のなかで生じる場合、どのように対処すればよいのかという、他者との関係のなかでの〈すくみ〉という具体的な問題に直面していた。

さて、その〈すくみ〉に対して岡山は、現実世界における欲望から解き放たれないと恐れられないと答えている。その意味では上でも取り上げたように師・藤樹が「小富貴」と「大富貴」との二つに切り分けたような話と大きな相違点はない。どこまでも藤樹の教えは自らの心を正しく保つための心法が中心にある。ただ岡山の場合、欲望の生じる内容を具体的に「貴人高位」と交流するなかでの〈すくみ〉が問題として浮上していたのであり、如何なる場面でも生じるような漠然とした〈すくみ〉ではなく、人間関係の場における自らの心持ちをどのように保つかという問題へとスライドさせているのである。

答云、万欲全く放下せざる内ハ、之すくみ免れかたし。欲有る故に、向の人に鼻つらを通され、我か身ながら自由ニならざる故、すくむなるへし。欲の為に人に随ふも、安身立命を希ふ為也。然とも媚諂ふ時ハ、其身不レ安、其命不レ立。誠にいやしき事、るいなし。君

子ハ飢て義に飽、事を求るとなん。何ぞ諂らん哉。(岡示追一六二)

中江藤樹の学問を継承する以上、それが「修己」の学であることは間違ではない。藤樹と岡山の違いは、社会生活のなかでの「修己」であると具体的な日常の視点を導入したところにある。そのため岡山へは藤樹と異なり「同志に交ると世人に交ると、趣二ツになる事ハいか。」という質問が来ている。弟子たちも様々に広がる人間関係のなかで、どのように他者と向き合うのか、その距離感について悩むところがあつたことが窺える。

学者であろうとそうでなからうと区別する必要がないという藤樹の言葉を踏まえ、学問仲間との交流においても世間の人々との交流においても名利の欲がおき、「良知」の発動において両者に区別はないと答えている。

答曰、昔藤樹先生曰、吾儕学問すると百姓の田を耕すと一般なるとの御常談に候へつる。(中略) 本体呈露においては、同志も世人も一般なるへし。いか、となれば、同志に交る時も、名利利根毀譽得喪有レ之時ハ本体にあらずと自反におよび候。世人に交ても名利利害発る時ハ、良知これをしる。其知るニおよびては、

替らざる所有。爰を以同志も世人も一般なる事自反有レ之度事に候。(『岡山先生示教録』岡示七―四八)

回答自体はそれほど特異なものではない。しかし、このような具体的な人と人の関係に落とし込んで「修己」を考える言説は藤樹からは出てこない。藤樹であれば、自らの心の問題に終始させる。たとえば藤樹は弟子への書簡のなかで、中国北宋の程明道、程伊川という二人の儒者のエピソードを取り上げた。程伊川が酒宴で遊女が歌い舞うことに腹を立てて退出したのに対して、兄の程明道は平然とその場に居続けたという話である。明道は、伊川が自らの心の内にいる「遊女」に惑わされてしまっていると戒めたという話である。

昔程明道伊川兄弟ともに酒宴の座に御座候時、酒の挨拶に遊女出でうたひ舞候へバ、伊川ハ座を立破り御帰り、明道ハ其儘御座候而、酒宴事終りて、座中の人々と一度に御帰り、其明る日明道伊川御対面候折節、伊川は昨日之遊女を嫌ひめされたる心解ず、顔色をだやかならず候へバ明道のいはく、昨日座中に遊女あれども、我心に遊女なし。今日座中に遊女なけれど、そなたの心に遊女有りと戒め給ひき。(『答谷川子』二―

三七九)

これは伊川が厳格な儒者であったという個別の性格に基ついた特別な話ではない。「誰にてもむかひの人に目を付たるはあしく候」(「同」二一三八〇)と述べているように、誰であつても他者に目を向けること自体に否定的であつた。「爾ハ爾をせよ、我ハ我をせんの心持肝要に候。」(「同」二一三七九)と弟子に述べているのである。

このような藤樹の考え方からは、他者との具体的な交流の場面は大きな関心事とならず、どこまでもひとりの人における自らの心の問題という話になる。他者との関係の問題を無視しているわけではない。『大学』三綱領の「親民」の「民」を「人」と読み、「五倫ヲ包テ見ベシ。」(「大学解」二二二四)と述べている。ただ、続けて「親民ハ心上ニ在テ講ズ。事迹ニ就テ見コトナカレ。」(「同」二二二四)とあるように、あくまでもまずは自らの心の問題として考えていた。藤樹の中心的課題はあくまでも「修己」であり、他者関係へと目を向けていたわけではない。

藤樹の弟子たちは、自らの内心を正すにしても他者へと目を向け直しているのである。他者との交流のなかで動揺した自らの心をどのように落ち着かせることが出来るのかを問題にしていたのである。たとえば他人と是非を争つた

とき、先方のほうが七分も八分も分が悪いような状況で争つており、こちらも気分を害している。しかしながらその場合に、いくら先方の分が悪くても(他人を咎める)とすることは、鏡をよそに向けて、他の処の非を照らして指摘するようなものであるから、自らを省みる「自反」とは言えない。「君子は己に求め、小人ハ人に求める」と言われているように、自らの「本体」に立ち返る努力が必要であることを弁えていれば、安堵にも似た気持ちに立ち返れるとする。

人に対し候て、是非を争ひ候時、此方八十の物二つ三つことあしけれ、あなたハ七つ八つもきこへぬ仕方有と、不興弥増なり。(中略)然るに人を咎るハ、鏡にそむき向ふか如く、餘所の非を照しかそへて、誠の自反にあらすと弁候へハ、当下本体の一端に立帰り、安堵に似たる様に覚候。所謂君子ハ求レ己、小人ハ求レ人とかや。遅くも心得たるものかな。(岡示追一九七)

確かに藤樹の教えの基本として中心にあるのは自らの心構えの問題である。それは、他者関係に注目した岡山においても変わりはない。ただ、このような他者との関係でうまくいかないという難題は、藤樹には見られない点であり、

岡山なりの展開である。ほかに「一家難^レ和事拳世ノ通病二候。」のような家庭内の人間関係の困難にも踏み込んでいる。これに対しても、「乍^レ去勢ノナキモノハ独其身ヲ能スルヨリ外ハ、古今共ニ無^レ之ト見ヘ申候。」(岡書中一―三)と述べているように、まずは我が身を正すという「修己」を説く点では藤樹由来の教えといえる。

ただ弟子たちからの質問には、「問、人を見る事は、いか様にいたし候得ハ見ゆる事に候哉。」(岡示五―三六)のような(人を観る目)の問題など、日常生活に即した問題に込えているのである。

平田氏のところの奉公人は、口やかましく、ねじけて、貪りがちで、人並み外れて性格が悪いため、一家の人がみな嫌っていた。あるとき、淵岡山の前で、その奉公人を批判して色々とうわさしたとき、岡山は、その者の見方があるのだとし、子供のときを振り返って見れば、かえって愛着すら湧くと答えている。

平田氏の侍、ひすかしく、ねちけ、むさほりかちにして、人並に勝れ悪人品也。一家の人、皆にくみきらひて、或時師の前にてかの者の非判^(ママ)して色々の取沙汰也。

此時師の云、かの者見やう有て、少も不^レ障。幼少の時反して見る時は、却示愛起りぬとなり。(岡示五

―九四)

以上のように、実際の人間交流の現場で自らの「心」をどのように落着かせるのかという実践的な問題が浮上していた。これは岡山へと弟子たちが問い質してきたものが多く、藤樹の学問に求めるものの広がりを見出だすことが出来る。

岡山は、周囲からの求めもあつてか、新たな場面における藤樹の教えの展開を試みていた。それでも藤樹の学問を「王学」として求められていたわけでもない。そこで、次節では岡山が抱いていた先師藤樹の学問とはどのようなものであったのか見てゆきたい。

4. 淵岡山の自覚する〈先師・藤樹の学〉

冒頭で見たように「王学」といえば中江藤樹という世評が元禄時代には存在していた。世間で藤樹の学問と「王学」とを関連付ける動きがあったことは確かなようだが、岡山はこの動きに必ずしも賛同していたわけではなかった。むしろ世間で「王学」や「心学」などといわれることに否定的であった。

世間の学者は、よい生活を望み、長寿を好み、他人と違った意見にこだわる人が多く、先師藤樹の学問を求める人を、

「心学者」や「陽明流」などと言って軽んじている。真実の学問の受用はどのようなものかということを考えない、という不満を表明している。

就レ中世上之学者勝心深御座候と覚申候。就レ夫少存付候間申進候。世間を祈、寿を好ミ、異論を構申候人多候而、先師之学脈を求人をは、或は心学者、或ハ陽明流など、申候てさみし、真実の受用いか、と云事を不_レ稟して戸外ニて押のけたかり申候。此段此頃之大なる妨と、氣の毒ニ奉_レ存候。(岡示七―二八)

「王学」や「心学」などと世間で言われており、特異な学問「異学」などに見なされるようになっていく状況に対して岡山は、あくまで自分たちは伏羲以来の儒学の王道たる「聖学」を行っているのだという自負があった。

藤樹學術末葉に至りては、心学或新学など、唱ひあやまり、近來は異学の様に申族も承候。いかなる故やらん。末学多クハ学域を改替候様に相聞候。(中略)吾党の学は伏羲氏より初め、代々之聖学と申度候素志也。

(岡示一―一八)

ここで一言付け加えておきたいことは、当時の世評や岡山たちの自意識と一線を画して、彼等の主張を分析するならば、それはやはり「心学」としての特徴が色濃いという点である⁷⁾。ただし、ここではあくまでも岡山たちが自らの言葉でどのように自分たちの学問を意識しているのかを見てゆくことを試みたい。

藤樹が大陸より伝わる聖人の学たる儒学を独力で習得しただけではなく、学習者がどのようにすれば着手出来るのかという方法論を考察した人物だと述べる。すなわち独特な学問を説いた学者ではなく、より容易に着手出来る学問として提示した人物として位置付けている⁸⁾。

コ、ニ我藤樹先生直ニ神聖ノ至道ヲ発明シテ、上古神人ノ遺志ヲ繼、遠クハ異朝聖人ノ学脈ヲ自得シテ、且学者用力下手ノ実地ヲ開示シ、聖学ノ蘊奥ヲ指揮シ玉フ事易簡直截ナリ。(岡示六―一八)

これは、別の場でも「藤樹先生別に易簡に手を下す学脈を開悟し給ふ。其流をくみて吾人此術を学事、嗚呼何之幸ぞや。」(岡示五―一四)と述べているように、藤樹の学問とは「分かりやすく儒学的修養法を説いた流派」という自意識を岡山も有していたことが窺える。

たとえば岡山は、ある人に藤樹の学問の「主意」は何かと問われたどのように答えればよいのかという質問を受けた。そのような質問に対して岡山は、藤樹の学問の「手段」は色々あるが、中心的内容は「明らかにすること」という回答をしている。

或人問、藤樹の学主意ハ如何と問人あらハ、いか様ニ答可レ申候哉。

師曰、藤樹の学的手段色々有レ之候得共、其の内明かを主意とめされ候と可レ申候。「明か」と云事申つくしかたし。(岡示五十七〇)

「明らか」とは、どのようなことか。ちょうど今おこなっていることの内実が明瞭たることを求めることなのは、次の資料から窺い知ることが出来る。

岡山は『孝経』出典の「愛敬」という徳目を取り上げ、「愛敬」の發揮の仕方にも「暗然として不十分である」・「明白で十分である」という「明らかであるかどうか」という違いがあるという。内実を「明らか」にして、「どうすればはつきりと十分に発動するのか」という方法を考えることが藤樹の学術の中心にある。

愛敬といへとも、畢竟明にてなければ、用に不レ立候となり。或る時或ル医の門に葉取の諸侯サムライカた、すみ居候。折ふし雨しきりふり候。藤尾子愛敬おこり、我か門を開き腰かけへ入れめされたり。師此事を御聞、藤尾氏を格での給ひけるは、愛敬たてのくらし沙汰なり。世渡りの医者イシヤの主意合点なき事也とぞ。(岡示五十七一)

岡山は、「先生所ニ諸生ニ曰、聖人ノ道モ別ハナシ。愛敬ノミナリ」(岡示五十七五)と発言しているように、上記の「愛敬」の二文字を重んずる。その「愛敬」も、「明らか」にたてなければ十分に發揮することは出来ない。

以上のような内実を「明らか」にすることと、既に述べたように藤樹の学問が「用力下手ノ実地ヲ開示」したものだという理解と共通しているのは、行うべき内容を確かなかたちで判明させて実践可能なものとして人々に説くことが藤樹の学問の中心的課題であったという理解である。

大陸伝来の学術が誰もが学び得ることの出来る学問であり、誰もが日常の人間関係で大過なく過こすための学問として、新たな要請に応えようとしたところに岡山の学問展開を見ることが出来るであろう。

5. おわりに

本稿では、中江藤樹高弟の淵岡山が、藤樹の学問をどのようなかたちで展開させていったのか、また自分たちが奉ずる学問をどのようなものとして意識していたのかについて見てきた。

岡山は、〈他者〉を視野に入れ、具体的な〈日常生活〉のなかでの心の正し方について論ずるようになった。これは師・藤樹があまり言及することがなかった話題であり、岡山が弟子たちの質問に答えるかたちで新たに出した方向性である。藤樹没後、藤樹が唱えた学問は、「王学」や「心学」などと世間では見なされていた。岡山は、そのような見解に否定的であり、藤樹が大陸より伝わる聖人の学たる儒学を独力で習得しただけではなく、学習者がどのようにすれば着手出来るのかという方法論を考察した人物だと改めて強調した。実践が困難なようにも思える儒学という学問を誰もが着手可能なかたちで説明し、日常のなかでも活用可能なものとして開示した。このような視点が多くの学習者を惹きつけた一つの要素であったと考えられる。

このような岡山による藤樹の学問は、その後、どのような展開を見せるのか。岡山の弟子で伊勢の石河定源（一六八七―一七六五）が、一七二一年（享保六年）に公儀へと提出した「藤樹の学問」の趣意書では次のように書

かれている。すなわち、儒学における中心的な経典『大学』・『中庸』・『孝経』を元にして、王学の影響を受けた上で、学問の「工夫」を分かりやすく教示したのが〈藤樹先生の教え〉としている。

専孝経大学中庸を以て、自ら修め人を教り。孝経は啓蒙を作り、前賢未発の旨を開示し、大中は解を述べて、講学の助とす。（中略）其致良知の旨ハ、王子に本づきて、是に加ふるに当下の二字を以し端的の工夫を示す。世人字々偏二王子にのみかたむけりとおもふは、先師の意にあらざること、大学考において是を見らべし。（石河定源『藤樹先師学術旨趣大略』、『全集』五―六五）

藤樹後学として、王学の影響を認めている一方で、「世人字々偏二王子にのみかたむけりとおもふは、先師の意にあらざる」とも述べているように、世間で言われているような「王学」のみが藤樹の学問の特徴ではなく、その方法論（工夫）にこそ藤樹の学問の核心があるということを説明している。ここからは淵岡山以来の見方が継承されていることが分かる。

ところが石河定源とほぼ同世代の松本以休なる人物（？

（一七一八）は、「先師は天に通し給ふ人也。」（松一三）などのような藤樹が天に通じている人物であったという主張をのこしている。また、松本以休は、藤樹の学問とはそれまでの学者たちが述べてこなかった内容であり、天地自然の道理へとすぐに到達する道だと述べる。

藤樹先生の手引は、先賢未発之処にて、天理へすくに到達する道也。此に難の時節可_二黙止_一は、誠に沙汰のかきりにて候。（『松本以休先生示教録』、松一三四）

自分たちの学問を語る際の起点や基点が「先師・藤樹先生」になってゆき、『大学』『中庸』『孝経』を中心とした儒学世界が後退してゆく傾向が見られる。そのため、「良知」をはじめとした儒学用語を用いても「（心を）如何に修めるのか」という「方法論」を深化させてゆく方向に傾き、結果的に世間が考えていた「心学」という呼称に違わぬものとなってゆく。無論、儒学世界の大前提を無視するわけではないが、「藤樹が何を語ったか」ということを中心に据えることによって、〈藤樹の学術〉は「藤樹心学」としての独自性を深めてゆくのである。

藤樹・岡山がそれぞれ有していた世間の学習者の問題關心にどのように応じるのかという態度は、孫弟子以降の世

代において、果たしてなくなってしまったのか。「心学」としての学問を堅守するのみになってしまったのかどうか、この点に関しては今後の課題としたい。

〈注〉

- 1 吉田公平「中江藤樹と陽明学——誠意説をめぐって——」（『日本思想史学』第一六号、一九八四、のちに『日本における陽明学』（ペリカン社、一九九九）に収録）
- 2 『叢書江戸文庫六都の錦集』（国書刊行会、一九八九）、一五六頁。
- 3 中江藤樹の弟子たちに関する資料は『中江藤樹心学派全集』（研文出版、二〇〇七）からの引用。引用テキストの番号は、当該書籍に基づくもの。
- 4 中江藤樹に関する資料は『藤樹先生全集』全五冊（岩波書店、一九四〇）からの引用である。引用箇所は、冊数—ページ数で示している。
- 5 木村光徳「日本陽明学派の研究」（明德出版、一九八六）および吉田公平・小山国三『藤樹心学派全集』（研文出版、二〇〇八）
- 6 拙稿「藤樹没後の藤樹学」、『日本思想史研究』第四六号、二〇一六。
- 7 吉田公平『日本近世の心学思想』（研文出版、二〇一三）

8 中江藤樹個人の評価としては、「先師博学多才ノ力ニテ其道ヲ得玉フカ。師ノ曰、先師ノ先師タル処、文ニアラスシテ徳ニアリ。學術ノ要モ又文ニアラスシテ自得ニアリ。」(岡示六一八)と答えているように、岡山は藤樹の学知の広さにその先師の力を見出しているのではなく、その徳性にこそ藤樹の藤樹たるゆえんがあると答えている。学問についても、その学術が多彩で博学だからではなく、自ら学び得た「自得」に藤樹の学問の魅力があったことを岡山が答えているところにその特徴がある。

9 「愛敬」の語は、儒教テキストのひとつ『孝経』天子第二に出てくる語句である(愛親者。不敢悪於人。敬親者。不敢慢於人。愛敬。尽於事親。而徳教加於百姓。刑於四海。蓋天子之孝也)。

また中江藤樹も「経解」のなかで「性は譬えば飴餠の如く、愛敬は厥の滋味なり。名義の異なる所に泥み、一貫の理に迷ふこと勿かれ。当下自在の心、温々にして惺々、純一にして無雜なり。愛敬は真実の性なり。」(「愛敬」一一三三)と書き残しているように重要な用語として考えていた。ただし、藤樹・岡山における「愛敬」の位置付けについては本稿の趣旨と逸れるため、これ以上の言及は控えたい。

※本稿は、科学研究費助成事業・若手研究(B)「藤樹心学の

思想史的展開と意義に関する研究」(課題番号 15K20866)による研究成果の一部である。

■ 論文 V ■

イスラーム世界における生活文化の多様性 ― ナイル・デルタの湖沼地帯から ―

東日本国際大学東洋思想研究所客員研究員
早稲田大学総合研究機構客員教授

長谷川

奏

1. はじめに

イスラーム世界の中でも、エジプトは、初期文明く地中海文明くイスラーム文明が歴史の中で重層的に折り重なって堆積する場として知られる。さらにこれらの異なる質の文明を通して、「肥沃なナイル」のもとで形成された生活文化の型が、長大な時間軸の壁を貫いて、古代から現代まで残存してきたことがエジプトの特質とされ、メソポタミア文明が絶えず民族の興亡によって滅びては生まれ変わってきたイメージと対比される。しかしながら、実際には、エジプトはシナイ半島、リビア砂漠、ヌビア等の多様な自然環境に取り囲まれており、そこでは環境を最大限に活用した生活文化が繰り返し広げられている。それにもかかわらず、これらのいわば「ナイル文明の周縁」では、生産性の低いイメージが先行し、あたかもナイル流域の生活文化のみが

強調されてきた。

そこで本論では、まず、エジプト文明論の中で「肥沃なナイル」が背負ってきた生活文化像がどのように形作られてきたかを、主にハムダーン (Hamdan, G.) の議論を中心に振り返り、(エジプトに地域的な偏差は無い) と主張する説の根源を検証したい。次にいわば瘦せた周域とみられてきた地域の中から、地中海沿岸の潟湖の事例を反証に挙げて、そこで営まれてきた生活文化の型にどのような特徴がみられるかを考えてみたい。そして最後に、これまでの文明論の議論では、潟湖周域の低地帯であるがゆえに、生産性の低さというイメージから、これまで粗上に上がってこなかった地域の人々が、古代には活発な経済活動を営んでいたことを復元する著者自身のプロジェクトの成果を紹介しながら、イスラーム世界における生活文化の多様性

に関する問題に光を当てていく。

2. ハムダーンにみる同質性の議論

本章では、ナイル沿岸で形成された文明の特質に関して、エジプトの地理学者ガマール・ハムダーン (Gamāl Ḥandān) の著作『エジプトの個性』(shakhsīyat Misr) の中で論点から考えてみたい。

ハムダーンは、エジプトの個性を生み出すものとして、同質性 (tājāns) という概念を挙げているが、〈自然の同質性〉を作り上げた根源は、ナイルをめぐる自然環境にあり、ナイルの氾濫は、人々の生活の場や暮らしの場までも支配すると主張する²⁾。また氾濫が与える自然的同質性のねもとは、エジプトの標高がきわめて僅かずつ上流から下流に降下する原理があるが、それは極めてゆるやかなもので、知覚できないものであり、デルタと上エジプトという代表的な二地域さえも段階的な差異であり、構造 (al-takṭib) や質 (al-nasij) の違いというほどのものではない、と主張する³⁾。またエジプトは、たしかにデルタでは多くの異文化要素を受け入れてきたが、基本的には東西も南も厳しい砂漠環境で閉鎖されており、古来より、外来の人々を追い返す地というよりは引き込む地であり、呑みこみかつ消化する吸収力によって、外からやってきた人々

が溶け込んでしまい、これによってエジプト全土にわたる〈人種の同質性〉ができあがったと述べるのである⁴⁾。

これらの等質性の議論の後に、ハムダーンは、さらにエジプトの地理的特性を挙げ、それが古代も現代も変わらず、交通や人々の集散の場の形成に繋がる点を論じている。この点に関しては、まずデルタと上エジプトの特質に関して触れている。デルタに関しては、北から南の軸に沿って、規則的な自然の線の束になっているが、双方が支えあう自然の節を形作るような東西にわたる水平方向の自然の軸が無い場として規定し、デルタを「結節点の無い中央」(kawasat bi-lā 'uqḍiyat) と表現した⁵⁾。一方の上エジプトも、支配的な中心を欠いた軸 (miḥwar bi-lā ba'urat) であることは明らかであると述べ、これは伸びた裂け目のような線状の伸びであり、長くはあるが幅が無く、動きの軸やその方向性は一つであるというのである。デルタと上エジプトがこのように不安定な地理的な性格を背負った中で、歴史的に首都が置かれた場は、いつも戦略的に重要な結節点であったとして、エジプトの首都の性格として、地中海から急湍のあるヌビアの地まで、エジプトの全土は、首都 (カイロ) のリズムと連動してきた、と主張する。

そして、ハムダーンが述べるこうした〈自然の同質性〉や〈人種の同質性〉の中で、人々の日々の生活が営まれた

場として、ナイルの沃土空間に作られた村落がイメージされた。エジプトには伝統的にナイルの氾濫に際して、水面下に沈まないような人工的な丘陵の上に作られるカルヤ (*qarya*) と呼ばれる高台で、概ね円形状を呈し、周囲の円周から無秩序に細い路地が伸びる村落があり、これがハムダン論の基盤となっていたことは明らかである。高所にあるホウド (灌溉用溜池) が、低地に住む人々の生命や、あるいは死さえも支配することができるといふ水の関係は、余すところなくナイル河谷に入り込み、それはあたかも、容器に浸した水が均等に広がっていく水平原理のように等質的に広がり、ファラオ的な専制の舞台となっていた、という主張が展開されるのである。⁸⁾

3. 画一化されたライフスタイルイメージからの脱却

ファラオ時代のナイル沃土での暮らしぶりのイメージに関しては、マニング (Manning, J.G.) によるエドフでの資料が理解し易い事例となる (図一) (Manning 1999: 97)。ここでは、ナイルと砂漠の中間地点に置かれた「囲い地」 (*inh n bprw*) は防風林等が置かれて風よけが作られた場所であり、ここが一般の居住地であったと位置づけることができる。一方、砂漠に近い部分は「高台の地」 (*mh3w*) と表現され、砂漠の縁にも近く水はけのよかった地であ

り、果樹園等に利用された場と考えられる。そして、ナイルに最も近い場は「島状の地」 (*mh3w*) と呼ばれているが、ここは氾濫時に沃土の多くが島状に取り残された地点が述べられていると思われ、通常ヤシや湿地の植物が生息した場であった。この低地では、氾濫の時期には水が溢れるが、播種期を経て穀物や野菜の収穫の舞台となったことから、この低地はある意味で、ナイル沃土の豊かさの象徴でもあった。囲い地や高台の地で植えられた樹木は、時代を経るにつれて、アブリコットやリンゴ、モモ、葡萄、オリブ等の西アジア→地中海に由来する植物が多く取り入れられていったと推測されるが (長谷川二〇一六b・三〇八―三二〇)、一方、ナイル沃土の低地は、氾濫の場でありつづも、長い歴史を通じて、ナイルの文明を育む場であった。

一方、エジプトの中でも、デルタの海洋沿岸部 (西方のリビア砂漠からシナイ半島へと続く潟湖―マリユート湖、イドウク湖、ブルルス湖、マンザラ湖、バルダウィール湖―の連鎖地域) は、こうしたナイルの沃土地帯とは全く異なる景観を作り上げていたと考えられる。当該地域は全デルタ域の三分の一ほどの広範な地域を占めていたが、これらの多くは、一九六〇年代近くになるまで、灌溉施設が及ばない地域となっていたと推測される (図3) (Richard 1982: 10-11)。灌溉の普及が遅れた理由は、当該の海洋沿

岸部が、前六、〇〇〇～五、〇〇〇年あたりに、気候温暖化の影響を受けて海進が覆われたことから、地中に塩基性土壌が残されたことにより、灌漑地図では空白の地となってきた (Tousson 1934)。本論で取り上げるのは、このうちの、イドゥク湖周辺での考古学の研究成果である¹⁰。

さて、一八七二年作成の歴史地図によれば、学史でも顧みられてこなかったイドゥク湖周辺には、実際には多くの考古学遺跡が分布している (Mahmud Bey 1872: cartes des environs d'Alexandrie, 1/200,000)。二〇一〇年にこれらを概査した英国調査隊によれば、それらの多くが末期王朝時代からヘレニズム時代に活動痕跡を有するものであることが報告されたが (Wilson 2010: 111-126)、それではこれらの遺跡を営んだ人々は、どのような暮らしぶりて日々を送る人々であったのであろうか。塩基性土壌により、通常のナイル沿岸で営まれる集約的な農業は困難であったと推測されることから、農業、漁業、狩猟・牧畜、製造業(土器、ガラス器、葦や椰子の植物繊維を用いた織物や籠細工等の製造)や小舟を用いた輸送業等により、(専業化)とは反対のベクトルである(パートタイム)的な生業を組み合わせた「生業複合」が最も考えられる生活像である(図4)。近代に入って、近代的な灌漑手法の導入やハイダム建設

により、湖の湖面は大きく縮減し¹¹、さらにこの地域を特徴づけていた内陸砂丘も近代の開発で削平され、多くが果樹園や養魚場に変貌したが、当該地域では歴史的に、海岸砂丘や内陸砂丘の頂部に設けられた集落が緑地帯やその縁の集落と相まって、地域的な経済活動の核となっていたと考えられる¹²。この地域では、平坦な東西軸の地形断面(W-G)に比較して、南北軸の地形断面(N-G)では、海洋(海岸砂丘)と潟湖(塩分濃度の高い湖面)と内陸砂丘と潟湖(淡水の湖面)と緑地という偏差の大きな環境がみられる独特の地理環境にあり(図5)(春山他二〇一四)、こうした自然環境を最大限に生かした経済活動が営まれていたと推測された。

4. 低地における生活文化の実像を求めて

—考古学からのアプローチ—

前章での低地における経済活動の仮説を裏付けるように、近年考古学の領域では、研究対象地域内にある砂丘丘陵に残る古代村落遺構の実態解明が始まっている¹³(図3)。コム・アル・ディバーウ(Kom al-Diba)遺跡は、当該地区に残り考古局に登録されている遺跡の一つである(Wizra al-haqāfa et al. 2012)。遺跡は南北二つの砂丘の丘よりなるが、このうち集落遺跡と思われる南の丘は

約6haの広さであり、丘の頂部は麓（海拔標高35ほどの位置）から一〇mほどの標高差を測る。英国調査隊が簡単な試錐調査を行い遺構の全体像を推測した経緯があるが（Wilson et al. 2012: 109-116）、基本的に未調査であり、ここを二〇一五年以降筆者らが踏査している考古学調査の結果を記す。

磁気探査（Grad 601, 60HZ）によっては、南の丘の西斜面部分において顕著な反応が得られた。反応のうちいくつかは、地表面に肉眼で観察される煉瓦遺構とも一致するので、探査図は日乾煉瓦で建造された集落（住居、竈等の施設、倉庫、家畜小屋、道路、広場等）を捕捉していると思われる。集落の分布は丘陵のほぼ西→南側に集中しており、遺構はいずれも東西軸よりやや傾斜した軸線を有する。また建築調査では、丘の頂上部からナオスの基部と思われる遺構部分が見つかった。ナオスの横幅は約六六〇cm、壁厚は七六cmで、煉瓦規格は三八cm L × 二〇cm Wであり、ローマ時代に一般的に用いられた二〇cm L大の規格とは大きな異なりをみせている。ナオスは横長の部屋を南面させた一室構成であり、入口の位置は中心から若干東側にずれている。壁体の厚さも煉瓦二枚分で、小規模の建物としては重厚な作りである。また丘の中腹からは、煉瓦規格は三六cm L × 一九cm Wの煉瓦四枚分の堂々とした厚みを持

つ壁（一四四cm）が発見され、丘の頂部のナオスを取り囲む周壁をなすと考えられた。

これらの遺構の正確な年代は不明であるが、煉瓦規格が示唆する年代軸の可能性の一つとして、プトレマイオス王朝時代を視野に入れたい（I期）。さらに丘陵の各所には隆起した小山が観察され、前身の遺構が堆積している可能性もある（0期）。南丘陵に広がる住居は、ナオスを有する神殿の周囲に発展した遺構群（II期）は、典型的な神殿周域住居の可能性があり、地表面からの表採遺物調査で取り上げられた遺物から、集落の最も重要な活動時期は後一〜三世紀（あるいはヘレニズム時代後期）に想定された。

このように、イドゥク湖のほとりにおける日本隊の遺跡調査から、その年代と古代集落のプランのあり方のおおよそが把握されることとなったが、古代にはさらに同様規模の砂丘村落が、いくつかの砂丘列の最も高い標高部分に多数分布していたと考えられる。一九世紀後半の歴史地図と考え合わせても、たとえば一九二六年地図局作成地図（Danahur : hayya al-misaha al-misriya, 1926, 1/100,000）の海拔標高の一mラインは、ナイル氾濫期における古景観を復元する大きな手掛かりになると思われる。このラインを結んでみると、ナイルの氾濫期には、古砂丘列の集合体ともいべき景観となった内陸砂丘では、砂丘列の狭い間隙

に氾濫水が入り江として入り込み、湖の内湾と取り結ばれたことが推測される（長谷川二〇一四：七六一―八二）。この景観を、古代景観として敷衍させて考えることが許されるならば、当該地区では、複数の砂丘丘陵が、陸地のネットワークに加え、内湾と入り江を通じて、ヒトとモノの流通が行われ、三〇km西方の首都圏アレクサンドリアと密接に関わっていたと考えられる。アレクサンドリアとナイルのラシード支流を結んだマームディーヤ運河が近代に再興され、船による交通や輸送に利用されてきたことは夙に知られるが（図7）、遺跡地区での聞き取り調査では、漁業や狩猟（主に鳥類の捕獲）に依存した暮らしが一九六〇年代の開発振興あたりの前段階あたりまで、まだ色濃く残されていたことが推測された¹⁴。

5. おわりに

本論では、イスラーム世界における生活文化の多様性を、エジプトを事例に考察した。エジプトは、イスラームの前身の文明が厚く堆積する場として広く知られるが、ナイルの沃土に依存した生活文化が歴史的なイメージを形づくってきた点がハムダーンの文明論からも確認された。本論ではそうした画一的な生活文化像を脱し、多様な生活文化が営まれてきた場であることを示すために、デルタの湖沼地

帯の事例を検証してきた。デルタの湖沼地帯のうちの一つであるイドウク湖の事例からは、当該の地域において、低地帯に特有な「生業複合」によって、活発な経済活動が営まれていた歴史的な一断面が推測され、これを実証的に論証するであろう考古学の遺跡調査の成果を紹介した。発掘調査はまだ始まっていないが、これまでの探查成果を総合しても、ヘレニズム―ローマ時代に神殿周辺住居の形態をとる砂丘集落が形成されていたことは確実と思われ、地域の砂丘集落と一体になり、経済活動の核となる場が形成されていたと考えられる¹⁵。これはナイル沃土における生活文化の型とは大きく離れるものであり、デルタの湖沼地帯では、集約的な農業が困難な環境に対し、制約を受けた地理環境を最大限活用した営みがなされていたと思われる。

参考文献

- 1 Blue, L.K. 2010. Lake Mareotis. *Reconstructing the Past: Proceedings of the International Conference on the Archaeology of the Mareotic Region Held at Alexandria University, Egypt 5th-6th April 2008*. Southampton.
- 2 de Cosson, A. 1935. *Mareotis*. London.
- 3 Hairy, H. (ed.) 2009. *Du Nil à Alexandrie: Histoires d'Eaux*.

- Paris.
 4 Hamdān, G. 1995: *Shakhṣīyat Miṣr: dirāsa fī 'abqariyya al-makān, dar al-Hiḥal, al-Qāhira*
- 5 Hasegawa, S. (ed.) 2009-2016: *Sate Égīto*, vols.1-7 (Research Report) and appendix. Tokyo.
- 9 Jackson, R. 2002: *At Empire's Edge: Exploring Rome's Egyptian Frontier*. London.
- 7 Kenawi, M. 2014: *Alexandria's Hinterland*. England.
- 8 Manning, J.G. 1999: "The Land-Tenure Regime in Ptolemaic Upper Egypt" eds. by Bowman, A.K. and E. Rogan, *Agriculture in Egypt from Pharaonic to Modern Times*. Oxford, 83-105.
- 6 Richards, A. 1982: *Egypt's Agricultural Development, 1800-1980*, Westview.
- 10 Mahmud Bay 1872: *Mémoire sur l'Antique Alexandrie: Ses fauborgs et environs découverts par les fouilles, sondages, nivellements et autres recherches*. Copenhagen.
- 11 Shaltout, K.M. and M.T. Khalil 2005: *Lake Burullus: Bahaira Protected Area*. Cairo.
- 12 Tousson, O. 1934: *Atlas tarīkhi: al-ʿasfal al-ʿard (al-waḡh al-bahri), al-Qāhira*. 1934.
- 13 Wilson, P. 2010: "Settlement Connections in the Canopic Region", *Alexandria and the North-Western Delta*. Oxford, 111-126.
- 14 Wilson, P. and D. Grigoropoulos 2012: *The West Nile Delta Regional Survey, Behaira and Kafur el-Sheikh Provinces*, London.
- 15 Wizāra al-thaqāfa wa wizāra al-tiṣālāt wa ma'lūmāt 2002: *Mashrūʿ niẓām al-ma'lūmāt al-jughrāfi: atlas al-muwāqīʿ al-āthariyya bi-muhāfaẓa al-Bahaira 3*, al-Qāhira.
- 16 長沢栄治 一九九七:「エジプトの中央集権性—ガマル・ヒムターン著『エジプトの個性』をめぐって」後藤晃・鈴木均編『中東における中央集権制と地域性—イランとエジプト』アジア経済研究所、五九—一一九。
- 17 長谷川奏 二〇一三:「ナイル・デルタの自然環境と人間活動の痕跡—緑地、砂漠、岩盤尾根、低湿地をめぐる人間活動の痕跡」長谷部史彦編『ナイル・デルタの環境と文明—』早稲田大学イスラーム地域研究機構、四三—五六。
- 18 長谷川奏 二〇一四:「エジプト西方デルタの景観復元—ドック湖南域の遺跡テリトリ—」『オリエント』五七(一)、「日本オリエント学会」七六—八二。
- 19 長谷川奏 二〇一六a:「エジプト・地中海沿岸湖沼地帯のヘレニズム村落—経済活動の復元考察(一)聞き取り調査」『第二三回ヘレニズム—イスラーム考古学研究』ヘレニズ

ム(イスラーム考古学研究会、四一―四七。

20 長谷川奏 二〇一六b:「地中海、砂漠とナイルの水辺のは
 ざままで―前身伝統と対峙した外来権力の試み」『環境に挑む
 歴史学』勉誠出版、三〇八―三二二。

21 長谷川奏 二〇一七:「エジプト西方デルタ・イドウク湖南
 域の考古学調査(二〇一六)―探査画像にみるヘレニズム
 集落の構造」『第二四回西アジア発掘調査報告会報告集』日
 本西アジア考古学会、一二四―一二九。

22 春山成子、長谷川奏 二〇一四:「ナイル・デルタの環境変
 化」『地理』五九―九、古今書院、八三―八七。

* 図7、9: Lerner and Landrock、図8: 筆者撮影

〈注〉

1 本論で用いる資料は、一九六七年に初版が出され、一九八〇
 年代に四分冊の形で再版されたもので、二〇一三年に再び
 印刷されたものである。ハムダーンが『エジプトの個性』
 の初版を出版した一九六七年は、ナセルによる民族革命が
 イスラエルに対する惨敗によって挫折した年に発行されて
 おり、エジプトの豊かな重層的なアイデンティティを読み
 解こうとするエジプトの性格論の重要性が意識されるよう
 になった社会背景が関わっているという(長沢二〇一三:

一六五―一六六)。エジプトの個性を生み出すのは地理的特
 質に他ならず、現代エジプト社会あるいは現代エジプト人
 の個性を形作るものさえ、その本質は地理的特質に集約さ
 れるという考え方には、地理学分野にとどまらず、歴史学・
 考古学分野が扱う文化論にも深く関わる知見を提供してい
 る。

2 「ナイル河谷は全て氾濫すれば一体となり、大地は水によつ
 て形作られるが、同様にその川が生み出したものや沈殿物
 によつても覆われる。…そしてナイルは唯一の河谷によつ
 て作られ、ナイルは自然景観を形作る絶対的かつ最も主要
 な管理者であり、明白な形をなすものである。…そして、
 ナイルはエジプトの大地に同質性を与え、人々の生活や暮
 らしの場まで支配することになる。…そのような国は他に
 いかなる事例もなく、それは全てに及び、たった一つの地
 理環境を作り上げるのである。」(Hamdan II, 11)

3 「それはもし変化があつたとしても、地域的な標高の異なり
 によつて、僅かにかつ徐々に変わるのであり、たとえ長い
 地理空間であっても知覚できないものでもある。…ナイル
 河谷は氾濫すれば、自然に同一景観となり、デルタと上エ
 ジプトという伝統的な二つの差異が形状や面積にみられよ
 うと、それは構造や質の違いというほどのものではない。」

(Hamdan II, 16-17)

4 「エジプトはかつてから（追い出す地）というよりは（引き込む地）であり、…外側の攻撃の波に対して、エジプトは内部からの力を用いてきたが、それはあたかも沸点のように、大きな体のなかで、外からやってきた人種の大部分が溶け込んでしまうまで、呑みこみかつ消化してしまいうような、貴重で生命力ある生物学的な吸収力なのであり、…」
(Handan II. 315, 317)

5 「デルタでは）決定的な中心あるいは焦点の存在をみつけることは容易ではない。そこではおよそ北から南の軸に沿って、規則的な自然の線の束になっているが、それはデルタのナイル支流と運河であり、結節点ともいうべき自然の節を形作るような東西にわたる水平方向の自然の軸が無いのである。実際、歴史的によく知られているように、歴史上今日に至るまで、デルタで水平方向にわたる動きや交通は困難であった。」(Handan IV. 354)

6 「一方、上エジプトは）自然の上で支配的な中心に全く欠けていることが明らかになるだろう。裂け目のような線状の伸び、あるいは閉じた管ともいうべき形状は、長くはあるが幅が無く、動きの軸やその方向性は一つであり、ある都市が他の都市より優れているなどという表現は全くあたらぬものであり、そこで見出されるのは、単に数学的な距離の分割にすぎないのである。」(Handan IV. 258)

7 「デルタの先端（根元の部分）は、ナイル河谷のウエストの部分である。」(Handan IV. 267) また「地中海から急湍のあたるヌビアの地まで、エジプトの全土は、カイロのリズムと連動した。そしていかなる場合においても、首都の中心は他のどんな町よりも大きく、政治的にも経済的にも社会的にも文化的にもエジプトの中心である。」(Handan IV. 281)

8 「灌漑の耕地は、もし管理なく放置されれば、人々が水の恩恵を享受する一方で、反対にお互いの流血（の事態）に直面する局面に導くのである。…これはつまり望めば好意や身びいきによって水の便宜を諮ることもできるし、望めば相手を逮捕することもできることを意味する。こうした水の関係は、余すところなくナイル河谷に入り込み、それはあたかも、容器に浸した水が均等に広がっていく水平原理のようなものであり、…」(Handan II. 538)

9 Toussunのこの灌漑地図は、エジプト革命以前の灌漑の進行状況を端的に物語る資料である。一方、筆者が個人的に収集した灌漑省発行の地図（Tafish al-mashrū'at al-wajh al-bahī, 1/250,000）によれば、西方デルタではZaghloul-Bersiq irrigation project等、一九五〇年代の末あたりから、大規模な灌漑事業が進行していくと思われる。

10 考古学の領域から、プハイラと呼ばれるアレクサンドリアの後背地を見渡すと、まず特徴的なのは、アレクサンドリ

アの南西部であり、ここは地中海沿岸に沿って石灰岩尾根とその尾根に沿って狭く伸びるマリユート湖に象徴される地区である。マリユート湖に沿っては、多神教やキリスト教の巡礼のために人々は湖を渡り、地場産業としての葡萄・オリーブを中心とする農業生産や石材の切り出し・窯業・ガラス産業等を中心にして、活発な経済活動が営まれた (de Cosson 1935他)。もう一つの代表的な地域は、マリユート湖のかつての湖面の南端に位置する地域で、ここには多くのナイル支流が集まっていたことから、西方デルタの主要な流通拠点であった。ここはまたリビア砂漠としての接点でもあったため、砂漠域との交渉と防衛という二つの側面を持ってきた (Jackson 2002他)。これらの地域と比較して、本論で述べるイドゥク湖周辺は、カノプス支流が貫流する地区として着目される以外には、ラシード支流の氾濫が広範に広がる低地のイメージが先行し、生産性の低さとあいまって、研究が最も遅れた地域となってきた経緯がある (長谷川二〇一七・四三―五六)。

11 マリユート湖では、『エジプト誌』が記録された一八世紀末〜一九世紀初の段階から七〇年ほど経た一九世紀末の段階で、既に湖面範囲は半分ほどに縮減し、その後の一〇〇年でさらに半分が失われており、イドゥク湖でも当然同じ状況が考えられる (Hairy 2009: 190-205)。

12 イドゥク湖東南には、一〇、〇〇〇年ほど前の気候変動期に由来すると思われる古砂丘が厚く堆積しており、一九六四年撮影の Corona 衛星画像ではこれが明らかに残存している。従ってこの地域では、当該年代以降の四〇〜五〇年間の土地開発によって農耕地、果樹園、養魚場などに変貌している点が明らかである。一方、研究対象地域の一角の果樹園において、今現在も削平されず残存する黄色砂と草地の土地被覆からなる小丘の存在が World View 2 画像から新たに確認された。小丘上には構築物の痕跡とも考えられる三本の壁体基礎も判読され、砂丘丘陵の頂部が古代の重要な遺跡テリトリーであった点が裏付けられた (Hasegawa (ed.) 2013: 7 by Etaya et al)。

13 特にイドゥク湖周辺では、Schedia, Kom al-Gharaf, Kom al-Wasit, Kom al-Ahmar, Kom Aziza等におけるドイツ、イタリア、エジプト調査隊の成果による。これらの概要に関しては、調査成果を総括した以下の書を参照された (Kenawi 2014: 89-91, 100-101, 106)。本論で紹介する筆者の日本隊調査は、科研費基盤 (B)「エジプト西方デルタ コーム・アル・ディバーウ遺跡の考古学調査」(平成28〜32年、研究代表者:長谷川奏、課題番号:17H04535) で実行されている。調査の詳細に関しては、以下を参照されたい (長谷川二〇一七)。

14 「湖は今では多くが養魚場に変貌しているが、かつては海際の塩分濃度の高いところでは、小エビ (*gambari*)、スズキ (*gams*)、タイ (*dimis*) 等が獲れ、一方の淡水域では、ナイル・ティリア (*buli*)、ボラ (*buni*)、ナマズ (*qamui*)、コイ (*samak mabrak*) 等が獲れた(ただしボラは塩水域と淡水域の双方に生息する)。鳥には飛来の日数が長いものとごく数日の短いものがある。最も一般的なのは白サギ (*baishan*) で、餌となるものは何でも食べるが、私たちが「熱い鳥 (*al-ḥayr al-hārat*)」と呼んでいるシマアジ (カモ科マガモ属 (*jaḥam*)) は特別な餌しか狙わない。多くの鳥が九月から一二月に飛来するが、「湖のアヒル (*fakhat al-biharat*)」のように恒常的にやってくるものもある。昔は誰もがこうした鳥を捕獲する独自の場所を持っていた。それらの場所はきれいに清掃され、鳥を捕まえる疑似餌 (*ihda, khayala*) が置かれ、また鳥たちを引き込むための葦の笛も利用された。また捕獲の際に、葦の支えの仕掛けを持つ網が用いられることもあった。」という聞き取り成果に依拠している(長谷川二〇一六 a: 四一〜四七)。ちなみに、二〇世紀初頭の記録では、一九〇六〜一三年には、一〇〇万〜二〇〇万羽、一九一九年には七五万羽、一九二五〜二六年には五〇万羽が、ダミエッタやポートサイドからヨーロッパに輸出された。また趣味的な狩猟は、主に、カイロおよびアレクサ

ンドリアの狩猟協会によるもので、一二月から三月までの四ヶ月間に一六日の狩猟日が許されており(一週間に一日)、一九八〇年代の末においても、二〇万〜三〇万の収穫が報告されている (Shahout et al. 2005: 451)。

15 こうしたヘレニズム時代の経済活動が、イスラーム時代にもまで継続されたかに関しては、今後の発掘調査の進展から結論付けられるが、当該地区における前近代の歴史の中では、古典考古学上でも見落とされてきた重要なトピックであると思われる。

バリ・ヒンドゥー教徒の死生観 — 通過儀礼と輪廻転生 —

東日本国際大学地域振興戦略研究所客員教授 小野 隆彦

〈要旨〉

本論の目的はインドネシアのバリ島におけるバリ・ヒンドゥー教徒の誕生から死去までの通過儀礼を概観し、とくに公開火葬を詳細に述べることによって、これらの死生観を明らかにしていくことにある。バリ・ヒンドゥーではこれらの通過儀礼は輪廻転生を保障するためであり、生まれてきた者の前世とのつながりの確認とその生涯の幸福、そして死後の再生を約束するためにあるとも言える。バリ・ヒンドゥー教徒は通過儀礼を尽くすことよって出現する再生型の輪廻転生を当たり前のこととして受け入れている。

〈キーワード〉

バリ・ヒンドゥー教 通過儀礼 公開火葬 輪廻転生

1. バリ島におけるヒンドゥー教について

インドネシア共和国のほぼ中央、ジャワ島東隣に位置するバリ島は現地人口の90%、約三〇〇万人がヒンドゥー教徒の島である。インドネシア共和国では二億人を超える全人口の88%がイスラム教徒であり、バリ島はその中で独自の宗教文化を持つ。インドネシアがある東南アジアでは、紀元一世紀ごろから交易先であるインド文化の流入を受け、ヒンドゥー教が広範囲に広まっていたが、一五世紀に至ってイスラム教が勢力を伸長し、その後ほぼ全域を席巻した。唯一ヒンドゥー教が生き残ったのがバリ島である¹²。

バリ島におけるヒンドゥー教はインドにその源流はあるが、バリ島固有の土着宗教と混交し独自の宗教文化を構成

している³。

バリ人はバリ・ヒンドゥー教をヒンドゥー・ダルマと称しているが、ダルマとは「行うべき行為」という意味であり、この宗教が生活と密接に関係していることがみてとれる⁴。

ヒンドゥー教の特徴であるカーストによる社会階層区分もインド同様存在するが、インドとは異なっていて、カーストによる社会の閉塞感はない。高僧になるためには最上位のブラフmana出身である必要があるが、そのほかの職業はカーストと繋がっておらず、王族でも観光業ということもある。また、カースト間の通婚も可能である⁵。

インドのヒンドゥー教寺院では神像が信仰の対象となっているが、バリ島では神像はほとんどなく、信仰の対象は具体的な姿のない神そのものである。そのため神が降臨してくるときにお迎えする神座の塔が寺院に用意されていて、それに向かって供物を用意し祈りを捧げる。

バリ島にはジャワから伝播し独自の文化にまで発展した宮廷音楽由来のガムランと舞踊がある。ガムランと舞踏はバリ・ヒンドゥー教の儀式に欠かせないものであり、その存在はバリ・ヒンドゥー教に華やかさを加え、信徒にとってはガムラン奉納の踊り手や演奏者として儀式において神に奉仕する機会ともなっている⁶。

このような社会状況と固有文化の中で人々はバリ・ヒンドゥー教徒として生まれ、バリ・ヒンドゥーの社会規範であるダルマに従って神に祈り神に奉仕することを繰り返して、やがて死んでいく。その人生の折々にあるのが通過儀礼や祭礼への参加であり、それを全うすることで輪廻転生が完成されると信じられている⁷。

2. バリ・ヒンドゥーの輪廻転生について

バリ・ヒンドゥーにおける輪廻転生の概形をとらえると、インドに起源をもつ輪廻型ではなく、よりプリミティブな再生型であると考ええる。バリ・ヒンドゥー教徒が信じている輪廻転生とは、今生きている自分自身は、亡くなった親族のどれかの生まれ変わりであること、そして本人の死後祖霊界へ赴き、その後再び親族内に再生するという⁸ことであり、多くの人々にとってわかりやすく望ましい。

それに比して、輪廻型はカルマ(業)とよばれる因果応報の原理によって、死後もはや来世はどこに、また何に生まれ変わるかは不明であり、苦悩と困難を伴う。そのような苦悩溢れる輪廻転生から脱出して理想郷へ到達することを、インドにおけるヒンドゥー教と仏教が解脱として説いている。バリにヒンドゥー教が広まった時点において、そのような高度な宗教哲学に基づく輪廻型の輪廻転生論が導

入されているが、民衆はそれを目指してはいない。バリでは自らをシワ神と同化できるほどの霊力を持つ高僧ブタンダや特別な修行を積んだものだけが輪廻転生の繰り返しからの解脱を目指していくと考えられている。⁹

さて、西アフリカのイグボ族を対象とする先行研究によると、再生型の生まれ変わりにおいては、何人も自然に自律的に生まれ変わりができるわけではなく、死後再生するためにはしかるべき努力が必要となる。それが祭礼をおこなうこと、呪術を駆使すること、葬送の供養と儀礼を尽くすことだとされている。¹⁰

バリ・ヒンドゥー教でも同様で、生まれ変わりのための努力として、幾多の通過儀礼の完遂、祭礼への参加、神への奉仕、そして葬送の供養と儀礼としての火葬の実施が必要条件となる。とくに葬送は遺族においても大変重要な儀礼であり、できうる限りの財力を投入して死者の再生を願う火葬の場となっている。

3. バリ・ヒンドゥー教の通過儀礼

バリ・ヒンドゥー教における通過儀礼は妊娠判明時から始まり、その人生の折々に行われ、死去後葬礼を盛大に行うことで終了する。彼らの死生観に従えば、通過儀礼を完遂することは死後の輪廻転生を確実にする。そして人とし

ての成長過程において節目節目で困難を克服する霊力と方策を神々から拝受ができると考えている¹⁰。

妊娠時から通過儀礼が始まるのは、母親の胎内にやどつた命は、一族のどれかの魂とされているからである。その魂は前世で死を迎えた時に一族による盛大な火葬によって肉体から解放され、天界に無事昇つて祖霊界にくらしていたが、次の人生のために一族の母親の胎内に降りてきたと信じられている¹¹。

妊娠がわかると、両親はバリの暦の吉日を選び供物を持って高僧であるプタンダか、村の守りのプマンクに会いに行き、お守りを受け取り、出産の無事を祈る。出産を迎えると、胎盤、羊水、血、胞衣が新生児と同時に生まれた四兄弟として祭られ、それらは以後新生児を見守る存在となる。

誕生後一二日目には屋敷内の神座のある社や台所で高僧による新生児の清めの儀式が行われる。またそのころ、両親とその家族がタパカンと呼ばれる霊能力者もしくは呪術師ルクンを訪ね、新生児が一族の誰の生まれ変わりであるかを聞く。何代か以前の父系親族の名が告げられることになる。

生後三ヶ月目にいたって入魂儀礼がおこなわれる。それまで三ヶ月間、新生児はまだ人間ではなく、神に近い存在

として取り扱われているが、この儀礼を境に先に告げられた魂が完全に新生児に乗り移って一人の人間になる。これで祖先霊の再生が完成される。

生後二一〇日目にバリのウク曆による一年目の誕生日が来る。それまで幼児は抱いて育てられているが、この日初めて大地を踏みしめる儀式が行われる。大量の供物が用意され、子供を浄め霊力を高めるための儀式となる。その後同様にウク曆による二年目、三年目の誕生日儀式も行われる。

独特な通過儀礼として、成人式にあたる削歯儀礼、ポトン・ギギがある¹²。これは先のがった門歯と犬歯を削歯師に削り落してもらう儀式である。先のがった歯は獣の象徴であり、それを削らずに死に至ると天界では獣として取り扱われてしまい、一族に輪廻転生ができなくなる。削歯を受けている間は悪霊にとりつかれることを最大限防ぐ必要がある、そのための呪力を發揮できるように算段が儀式を通してなされている。

バリの生活基盤は父系親族集団であり、一族の大きな屋敷内にそれぞれの家族が家屋を建てて暮らしている。屋敷内には共通の祖霊を祀る社があり、毎日供物が奉じられ祈りが捧げられている。バリでは結婚して初めてその親族集団の一員と認めるので、結婚式はそれを認知する重要な通

過儀式となっている。

4. 火葬による葬送儀礼について

前述のような数々の通過儀礼を完遂し、神に祈りと供物を捧げつつ、バリの人々は人生を終了する。そして死去後、霊魂は火葬儀礼を受けることによって、天界に赴き、神格化された祖霊となって一族の社に祀られ、生まれ変わりを待つこととなる。さらに火葬の際、遺族が浄化儀礼を徹底すれば、天界の階層、神格が向上すると信じられている。それができうるかぎりの火葬儀礼を執り行う理由である。とくに王族においてはそれが顕著で、葬送儀礼は公開火葬という形で行われる。

ここでは大規模な公開火葬の例として、バリ島ウブドで二〇一一年八月一日に執り行われた王族の葬祭を詳細に説明し、その背景を明らかにする¹³。

5. ウブド王家の公開火葬

ウブド王家の Anak Agung Niag Rai 女史が享年八〇歳で二〇一一年五月一日に亡くなられた。女史は「最後のウブド王」と称された故Tjokorda Gde Agung Sukawati 氏の未亡人である。高僧の決定により、女史の公開火葬は同年八月一日に執り行われることになった。遺体はホル

マリンによる防腐処理が行われ、八月一日までは王宮内のBade Gedung という部屋で床についていて、毎日食事と飲み物がささげられていた。八月一日には遺体を聖水で清めるお身拭の儀式が執り行われて、納棺となった。その後、遺体は王宮内のBade Geddeと呼ばれるお堂に安置された。このことは、宗教上の死去は八月一日とすることを示唆していると考えられる。

6. 葬式塔と聖牛について

火葬の儀式は遺体が安置されている王宮から東に約900 m離れたブラダラム プリ寺院で公開の形で執り行われる。その際、遺体はバデと呼ばれる葬式塔に収められ人々に担がれて運ばれる。また、遺体は火葬場到着後、ルンブーと呼ばれる聖牛を形どった木製の像の胎内に移され、火葬されるが、その聖牛も葬式塔と同様に王宮から担がれている。この葬式塔と聖牛はウブドの住民によって女史の死後数十日を費やして製作されたが、ウブド王宮の前庭でおこなわれたこの作業には毎日五〇人以上の住民が動員されている。

葬式塔はバリ・ヒンドウの宇宙観によって、神輿の基部が地下界、装飾のある部分が地上界、層をなしているパゴタの部分が天上界を表している。そして遺体を納めた棺

は地上界と天上界の間に納められ、火葬場まで運ばれていく。

聖牛の色はカーストによって区別されていて、王族ならびに貴族層の場合は黒色、僧侶階級は赤色、平民階級は白色が使用される。

今回の火葬では、被葬者が王族の未亡人であることから、葬式塔ならびに聖牛は異例の大きさと、葬式塔のパゴタは九層、高さは25 m、聖牛の高さも7・5 mと発表されていた。重さは公表がないが、かなりのものである。遺族にとつてこのような葬式塔と聖牛を故人のために用意することは、故人に対する感謝の念を表す手段でもある。

7. 公開火葬当日の詳細

八月一八日午前九時、ウブド王宮で葬祭儀式が始まった。王宮前庭には招待者のための受付があり、記帳をするが香典などを渡すことはない。招待者は一〇〇〇名を超える。前庭の舞台には二組のガムランがいて、交互に演奏をしていた。会葬者の服装は伝統的なバリの正装で、男性は白または黒の詰襟のような上着とサルーン、女性は派手ではないが伝統的なクバヤであった。

割れ門の横を通って王宮の内部にはいり、中庭に用意された椅子に座って出棺を待つことになる。その間お茶とお



写真 1 担がれて動き出す葬式塔

菓子がかばられ、静肅を強いられるようなことはなく、ゆったりとした時間が流れる。午前一一時過ぎにはプッフエスタイルの食事が提供された。

午後〇時過ぎ、出棺の時刻となる。前庭に戻って待つと、割れ門から供物を頭に乗せた女性陣がまず現れ、護衛兵の一団、輿に乗った王族の王子と姫君、喪主と遺族、故人の愛用品を担ぐ男性陣などが隊列を組んで通り過ぎていく。

午後〇時三五分、出棺。数人の男性陣が棺を担いで割れ門からでてくる。棺は大きな葬式塔の上部、パゴタの下に納められて運ばれるが、その高さまで棺を担ぎ上げるためのスロープが前庭の横に用意されている。

午後〇時四五分、棺がスロープを使って葬式塔に納められ、二五〇名ほどの担ぎ手によって火葬場であるプラダ

ラムプリ寺院に向けて動き出した。(写真1)

葬式塔と聖牛はウブド王宮からプラダラムプリ寺院までラヤ・ウブド通りの約900mを担がれていくが、大変な重さのため50mほどで担ぎ手は交代する。葬式塔の高さは25mあるのでラヤ・ウブド通りの電線類はすべて外され、一帯は停電、電話も不通となる。葬列はまずガムラン隊が先導し、踊り子、衛兵隊などが続く。その後、聖牛を約二〇〇名の担ぎ手が担いでいく。聖牛の後ろに供物を頭に乗せた女性陣、輿に乗った王子と姫君、ドラを中心としたガムラン隊が続く。葬式塔が葬列の最後となる。ラヤ・ウブド通りの両側は観光客で溢れ、そのうち葬列にも多くの観光客が合流して収拾がつかない状況になってしまった。

午後二時一五分、聖牛と葬式塔が一時間半をかけてプラダラムプリ寺院に到着した。プラダラムプリ寺院には二層瓦葺きの大きな建物の前に広場があり、その中央に火葬用の台座が作られている。聖牛と葬式塔の到着時にはすでに建物の中も広場のまわりも観光客であふれていた。

午後三時半過ぎ、聖牛を火葬台座に移す作業が終了、高僧による清めが行われたのが午後四時ごろであった。(写真2)

午後四時半、葬式塔からスロープを使って棺が降ろされ、そのまま火葬台座の周りを反時計回りに三周する。聖牛に



写真2 火葬台座に乗る聖牛

遺体を移す作業は御簾の中でおこなわれていた。

午後五時五〇分、高僧による清めと祈りの直後、遺族の線香によって聖牛に点火され、遺体は火葬となった。(写真3)まさに靈魂が肉体から離れ、天界に昇って祖霊となるのを会場にいる数千人が見守ることとなる。

その後、遺骨は遺族によって拾われ、遺灰となる。遺



写真3 火葬によって天に昇る

灰はその日のうちに遺族によってサヌール地区の海に運ばれ散骨されている。従って故人の墓はなく、もちろん位牌などもない。

バリ・ヒンドゥー教徒にとって、人の死は来世への再出発であるから、公開火葬は悲しむべきものではない。この世に産んでくれた両親と先祖、そして神への恩義に対する返礼の方法として、また故人の再生を願って、できうる限りの儀礼を尽くすのが公開火葬となっている。

さて、この王族による公開火葬は、地域経済振興の視点からみると大きな経済的効果があることがわかる。我が国においてもこのような大規模な葬祭があるが、その場合遺

族が支払った金品は葬式産業に吸収され、地域社会に還元されることはない。それに比して、バリ島には葬式産業はなく、地域の住民が葬祭を取り仕切っているから、地域社会への還元が可能となる。たとえば今回の公開火葬では、二ヶ月半にわたる準備期間の作業と当日の動員でのべ数千人におよぶ近隣住民が動員され、臨時雇用という形で賃金が支払われている。また膨大な量の物品も地域の零細な企業を中心に発注されている。さらに当日は万を越す観光客が見学に訪れており、それによる地域社会への経済的効果も大きい。公開火葬への遺族による大きな支出は、故人の天界における神格の上昇と生まれ変わりの完遂のためであるが、地域振興も視野に入れた社会貢献事業の側面もあるといえよう。

8. むずびにかえて

本稿ではバリ・ヒンドゥー教徒がもつ死生観を明らかにすることを目的として、再生型の輪廻転生を彼らが当然のこととして受け入れていること、それを確実にするために種々の通過儀礼があることを述べ、とくに公開火葬の実際について詳しく解説した。

なお、本論は二〇一一年から一六年にかけてバリ島UpDownならびにその近郊のプリアタンにおいて実施した数次の

現地調査の結果に基づいて著作している。その際、下記の各位にご協力とご助言をいただいた。ここに感謝申し上げます。

Tjokorda Gde Raka Sukawati 氏

Anak Agung Gede Bagus ME 氏

Anak Agung Gede Oka dalern 氏

Keiko Mandra 女史

(了)

〈注〉

- 1 クシテイ・モーハン・セーン、中川正生訳『ヒンドゥー教 インド三〇〇〇年の生き方・考え方』（講談社現代新書 一四六九、一九九九）一二七―一三四頁
- 2 矢野暘『東南アジア世界の構図』（NHKブックス、一九八四）一一〇―一二二頁
- 3 矢野暘『東南アジア世界の構図』（NHKブックス、一九八四）一二八―一三八頁
- 4 吉田禎吾編『神々の島バリ バリ＝ヒンドゥーの儀礼と芸能』（春秋社、一九九四）一六頁
- 5 吉田竹也『バリ宗教と人類学 解釈学的認識の冒険』（風媒社、二〇〇五）七五―七八頁
- 6 吉田禎吾編『神々の島バリ バリ＝ヒンドゥーの儀礼と芸

能』(春秋社、一九九四)一三三―一七〇頁

7 竹倉史人『輪廻転生(私)をつなぐ生まれ変わりの物語』(講談社現代新書二二三三三、二〇一五)一二―二四頁

8 竹倉史人『輪廻転生(私)をつなぐ生まれ変わりの物語』(講談社現代新書二二三三三、二〇一五)五七―九七頁

9 竹倉史人『輪廻転生(私)をつなぐ生まれ変わりの物語』(講談社現代新書二二三三三、二〇一五)五四―五六頁

10 吉田禎吾編『神々の島バリ バリヒンドウの儀礼と芸能』(春秋社、一九九四)一九六―二〇〇頁

11 尾形一彦『信仰に生きるバリ人』(一枚の絵(株)、一九九三)三四―五四頁

12 尾形一彦『信仰に生きるバリ人』(一枚の絵(株)、一九九三)六九―七三頁

13 小野隆彦『インドネシア・バリ島におけるウブド王家の公開火葬』(『生活文化史』六〇、日本生活文化史学会、二〇一三)九〇―九四頁

参考文献

中村 元 『古代インド』(講談社学術文庫、二〇〇四)

山下博司 『古代インドの思想―自然・文明・宗教』(ちくま新書一〇九八、二〇一四)

山下博司 『ヒンドウ教 インドという謎』(講談社選書メチ

エ二九九、二〇〇四)

吉田ゆか子『バリ島仮面舞踏劇の人類学 人とモノの織りなす芸能』(風響社、二〇一六)

鏡味治也『政策文化の人類学 せめぎあうインドネシア国家とバリ地域住民』(世界思想社、二〇〇〇)

渡辺恒夫『輪廻転生を考える 死生学のかなたへ』(講談社現代新書一三〇三、一九九六)

永渕康之『バリ・宗教・国家―ヒンドウの制度化をたどる』(青土社、二〇〇七)

永渕康之『バリ島』(講談社現代新書一三九五、一九九八)
エイドリアン・ヴィッカーズ 中谷文美訳『演出された楽園

バリ島の光と影』(新曜社、二〇〇〇)

嘉原優子『バリ島の村落祭祀と神概念』(おうふう、二〇一〇)

石濱裕美子『ダライ・ラマと転生 チベットの生まれ変わりの謎を解く』(美桑社新書二二二、二〇一六)

小野隆彦『バリの息吹―王族と庶民生活の融合―』(東京農工大学出版会、二〇一三)

「発達障害」という用語に関する一考察

東日本国際大学 玉永 公子

1. はじめに

毎日のようにテレビに出て、司会者として活躍している人が、「自分は小さいころ発達障害だったので、母親が劇団とかに入れたのでこのようになってしまった」と語っていた。それに対して、M県の元知事が、「発達障害というからいけないんじゃない。個性ということじゃない」と言ったということがyahooニュースに出していた。

現在、日本で使われている「発達障害」という用語には二通りの意味合いがある。そのうち一つは、この司会者の体験にあるような使い方、日本でしか通用しない。もう一つは、診断的用語としての「発達障害」である。

2. 日本で流行している用語「発達障害」

昨今、日本で頻繁に使われている「発達障害」とい

う用語は、「DSM-III」に記載されていたDevelopmental Disorder（日本語訳・発達障害）という用語とは意味合いが違う。流行用語は、冒頭に紹介したように、「自分は、小さい頃ちよつとおかしかつたから、母が発達障害だろうと言つて、劇団に入れたら、こうなつてしまった」といった発言にあるような使い方をされている。

それを聞いた人が、「発達障害」ではなく個性ではないかと応答しているが、個性的な人、ユニークな人、ちよつと風変わりな人、集団からはみ出る人、人とは違う考え方をする人、天才的な人、他人と一斉の行動をしない人、等々に、「発達障害」という用語を使う傾向になつている。

個性的なある人が「発達障害」と呼ばれていることをネットですら知つた。呼ばれた人は「革命のファンファーレ」の著者である。彼はユニークな人で、平均的な生き方をしてい

ないことがSNSを見るとよく分かる。この人に、誰かが、アスペルガーではないかと言って、発達障害の子の育て方について質問していた。「革命のファンファーレ」の作者は、考え方や行動が平均からずっと離れて、優れている人で、障害のカテゴリにはいる人ではない。

今の日本では、こういった人々に対し、「発達障害」という用語が使われて、巷で流行している。

他にも「発達障害」用語の使い方に、筆者が一言居士となるのが、以下の場面である。

ある落語家とタレントが、自分は発達障害であると公表した。その時、筆者は「彼らは広汎性発達障害（自閉症）だったのか」と思ったが、読んでいくと、前者は発達障害の中の「学習障害」だと言い、自叙伝を出版している後者は、幼い頃、「ADD」と診断されたと語っていることが分かった。

このような場合、「自分は学習障害」、「自分はADD」とは言えない社会的な背景が日本にはあるのだろうか。「学習障害（LD）」や「ADD」はステイグマ（汚名）で、「発達障害」という用語の方が生きやすいということなのか。

適切な対応で改善できるLDやADHD/ADDを、発達障害という用語に包括して、対応の手掛かりがなくて、どうすることもできない状態、という思いを人々が抱くことを

懸念する。

3. 診断的用語「発達障害」の内容

(一) DSM-IIIとDSM-IVの表記

「発達障害」という用語は、一九八七年版の精神疾患の診断・統計マニュアル（DSM-III）に使われたのが始まりである。そこで使われた Developmental Disorder の日本語訳である。

DSM-IIIでは、Developmental Disorder（発達障害）を、次の三つの状態を括る用語として使った。

- 1) 知的障害（精神遅滞）
- 2) 広汎性発達障害（自閉症）
- 3) Learning Disabilities (LD)

以上の総称として始まり、後に4)「ADHD」が加わって、四つを括った概念として用いられていた。この四分野のどれか一つの診断基準に当てはまれば、「発達障害」と判定されることになる。しかし、それぞれの状態は異なり、四つすべてを貫く厳密な定義はないというのが事実である。

DSM-III発行の七年後、一九九四年に、改訂版のDSM-IVが出版された。すると、DSM（診断書内）の分類の仕方が変わってしまい、この四分野を一つの用語 Developmental Disorder（発達障害）では括れなくなると

いう状況が起きた。そのことに関して、滝川一廣（小児精神科医）の解説を引用する。

「DSMは、診断をいくつかの軸に分けて、各軸ごとにアセスメントする多軸診断をとっている。軸ごとのアセスメントを重ね合わせて、総合的に患者を捉えるためである。

DSM-IIIでは、〈発達障害〉は〈人格障害〉と並んでⅡ軸に置かれた。精神障害は一般にⅠ軸に置かれるが、発達障害と人格障害だけは別の軸に分離されたわけで、この二つは、一般の精神障害とは次元の異なるものと考えられたらしい。ところがなぜか、DSM-IVに改訂されると、Ⅱ軸は〈精神遅滞〉と〈人格障害〉だけになり、〈広汎性発達障害〉以下は、Ⅰ軸に繰り込まれた。〈精神遅滞〉と〈広汎性発達障害〉とは別次元に分けられたわけで、そうなれば、〈精神遅滞〉と〈広汎性発達障害〉を同じカテゴリーに括るのは具合が悪い。そのせいかDSM-IVでは〈発達障害〉という総称は姿を消している。DSM的には短い命だったわけだが、用語だけは生き残って、今日まで頻用されている。DSMの軸立てがどうであれ、1〜4を〈発達障害〉というカテゴリーに括る捉え方が一般化しているのは、何らかの共通性ないし近似性を臨床家たちが経験的に直観しているためだろう。ただその直感にきちんと言葉を与えないと、いたずらな概念の拡大や拡散が生じてしまう恐れが

ある。現在起きているのがこれである」

滝川は「Developmental Disorder（発達障害）」という用語についてDSM-IIIの表記からの変遷を詳しく述べ、この用語の使い方に警鐘を鳴らしている。

(2) 用語「発達障害」の捉え方

河合俊雄（心理学者、心理療法家）は、「近年において、〈発達障害〉という診断を受ける人が統計的に増えている。……一九四三年に自閉症という名の下で発見された症状が、年を追って増えていることになる。しかし、それは、そのように医学モデルで考えることができるのであるうか」と指摘している。ここで、河合は「発達障害」を自閉症と捉えていることが分かる。

河合は、医学の世界では新しい病気の発生や流行がつきもので、ペスト、AIDS、アレルギー疾患の増加、新型インフルエンザの例をあげ、「心理療法や精神医学においても新しい病理や症状が登場し流行することがある。そして、かつて流行した対人恐怖症、境界例、解離性障害などは減っていく、そのあとから、近年に非常に目立つようになったのが〈発達障害〉である」と述べている。

河合の書の中に「〈発達障害〉を、自閉症スペクトラムを広げて、ADHD等の軽症のものを含めて捉えた方が、

心理療法的アプローチにとつては適切である、そして、その中核的な特徴は、「主体の欠如であると考えられる」と述べる箇所がある。しかし、DSM-Ⅲび、Developmental Disorder（発達障害）は知的障害（精神遅滞）、自閉症、LD、ADHDの四分野を指していたのだから、「ADHDを含めて捉えた方が」という必要はない。さらに、発達障害の中核的な特徴は「主体の欠如」と述べている。このことは、自閉症の人には当てはまるであろうが、LDやADHDの人には当てはまらない。

(3) 日本以外ではどうか？——例えば、マレーシア

筆者は、二〇一四年一月から二〇一五年二月まで、マレーシア、ペラ州の特別教育に携わった。ここでは、四つの状態をDevelopmental Disorder（発達障害）という用語で括って、その用語が流行したりするようなことはなかった。それぞれの状態を、Autism（自閉症）、LD（ディスレクシア）、ADHD、精神遅滞（知的障害）という用語で呼び、それぞれに適した対応をすべく努力していた。特に、言語性LD（ディスレクシア）に関しては、日本語とは言語形態の違いもあり、その診断法や教育法が日本よりは進んでいた。

二〇一四年にクアラルンプールで開催された国際自閉症

フォーラムは、大統領夫人がパトロンとなる盛大なものであった。二〇一三年にDSM-5が発行されたこともあって、自閉スペクトラム症という用語に、自閉症のすべての状態が総括されたことについて、大々的な討論が行われた。

マレーシアでは、自閉症、LD、ADHD、知的障害、それぞれの状態に応じた教育的な関わりを目指しているが、自閉症教育が特に遅れていた。そこで筆者は、自閉症の構造化教室を構築するところから、指導法までを伝えた。マレーシアの教師たちは、誠実に、筆者の伝える教育内容を学んだ。そして今、自閉症の特性を踏まえた教育方法は、ペラ州の多くの学校で実践され、効果をあげているという報告があった。子どもたち、それぞれの状態に、真摯に対応している。

(4) 日本では？

日本では、初等教育局特別支援教育科の通達で、特別支援教育が施行される直前の二〇〇七年三月一五日付で、「発達障害者の定義による公文書においては原則として〈LD、ADHD、高機能自閉症〉を〈発達障害〉と表記する」としている。厚生労働省は「発達障害」という用語の定義を「自閉症、アスペルガー症候群、その他の広汎性発達障害、学習障害、注意欠陥多動性障害」と定めて、支援の法律を

制定した。

しかし、二〇一三年に改訂版DSM-5が発行されて、自閉症は、アスペルガー症候群も広汎性発達障害も高機能自閉症も、すべて自閉スペクトラム症という用語に収められた。DSMで用語の変化があったのち、二〇一七年三月に、文部科学省は、「発達障害を含む障害のある幼児児童生徒に対する教育体制整備ガイドライン」発達障害等の可能性のある段階から、教育的ニーズに気づき、支え、つなぐために」というタイトルで特別支援教育についての通達を出している。ここには、自閉スペクトラム症もLDもADHDも、その用語は使われていない。行政的にも日本では「発達障害」という総括用語が腰を据えている。しかし、自閉スペクトラム症、LD、ADHDの教育的ニーズを把握するには、それぞれの用語が前面に出る必要があるのではないか。こういった背景のもと、「発達障害」という用語に括られた三分野のそれぞれを復習し、用語「発達障害」についての考察を試みる。

(15) 「DSM-IV」の表記

まず、「DSM-IV」における、用語「発達障害」について復習する。

ここでは、診断カテゴリーの総括的用語としての「発達

障害 (Developmental Disorder)」という表記は消え、「通常、幼児期、小児期または青年期に初めて診断される障害 (Disorder Usually First Diagnosed in Infancy, Childhood, or Adolescence)」という表記になっている。そして、この下位カテゴリーに、

- 1) 精神遅滞 (Mental Retardation)
 - 2) 学習障害 (Learning Disorder)
 - 3) 運動能力障害 (Motor Skills Disorder)
 - 4) コミュニケーション障害 (Communication Disorders)
 - 5) 広汎性発達障害 (Pervasive Developmental Disorders)
 - 6) 注意欠陥および破壊的行動障害 (Attention-Deficit and Disruptive Behavior Disorder)
- が記されている。

DSM-IVでDevelopmental Disorder「発達障害」という用語がっていたのは、広汎性発達障害(自閉症)だけである。

(16) 「DSM-5」の表記

DSM-5版の表記は大きく変わった。診断カテゴリーの総括的用語はNeurodevelopmental Disorder (神経発達症

群)である。「発達障害」ではない。

下位カテゴリーは：

- 1) 知的能力障害群 (Intellectual Disabilities)
 - 2) コミュニケーション障害群 (Communication Disorder)
 - 3) 自閉スペクトラム症 (Autism Spectrum Disorder)
 - 4) 注意欠如・多動症 (Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder)
 - 5) 限局性学習症 (Specific Learning Disorder)
 - 6) 運動症群 (Motor Disorders)
- となっている。

「神経発達症群」とは、発達期に発症する一群の疾患である。典型的に発達期早期に明らかとなり、社会的、学業、職業における機能の問題を引き起こす、発達の不備により起きるものである。

発達の不備の範囲は学習または実行機能の制御など、特異的で限られたものから、社会的技能または知能の全般的な問題まで、多岐にわたるとDSM-5には記されている。

DSM-5に表記された最新の情報を踏まえて、以下に、自閉スペクトラム症、ADHD、LDについての詳細を記していく。

(7) 自閉スペクトラム症

一九四三年に、アメリカの小児精神科医、カナーが見出した子どもの状態がある。言語の遅れや知的な遅れ、固執性などを呈する子どもたちで、自閉症 (Autism) と名付けられた。カナーは、当初、その子らを小児性スキソフレンニア (統合失調症) と診断したが、後に、それとは異なる状態であると判断した。

翌年の一九四四年に、オーストリアの小児精神科医、アスペルガーは、カナーの見出した自閉症に状態が似ているけれど、知的な遅れも言語の問題も持たない子どもの事例を報告した。

これは、「DSM-IV」でアスペルガー症候群と呼ばれた。この状態は、言語障害がなく、知能も平均かそれ以上だが、コミュニケーションがうまくいかず、対人関係に問題があり、社会生活に不応を起こすとされる。

- DSM-IVに、「広汎性発達障害」の下位カテゴリーとして：
- 1、自閉性障害 (Autism Disorder) ≡ 自閉症 (Autism)
 - 2、レット障害 (Retts Disorder)
 - 3、小児期崩壊性障害 (Childhood Disintegrative Disorder)
 - 4、アスペルガー障害 (Asperger's Disorder)
 - 5、特定不能の広汎性発達障害 (Pervasive

Developmental Disorder Not Otherwise Specified (Including Atypical Autism))

が記載されていた。これらは全つ、「DSM-5」で「自閉スペクトラム症 (Autism Spectrum Disorder)」の用語に収められ、下位分類はなくなった。

DSM-5発行以後(二〇一三年)、「医者にASDと診断された」と言つて、自分は重大な病を持っていると深刻になっていた青年がいたが、それは「Autism Spectrum Disorder (自閉スペクトラム症)」の頭文字である。ASDが何かを知らせずに、それだけを診断名として伝えたら、深刻になる人がいてもおかしくない。しかし、深刻になるという点で、その人は、スペクトラム線上の、健全に近い位置の人なのだろう。自閉スペクトラム症の内容は、DSM-IVの下位カテゴリーが全て含まれているのだから複雑である。

レット障害 (Rett's Disorder) は「正常な発達の期間(生後五か月から四八か月)の後に発症する。頭部の成長の減速、手の技能の喪失、対人関係の消失、協調の悪い歩行、重篤な表出性、受容性の言語発達障害などが起きる。」

小児期崩壊性障害 (Childhood Disintegrative Disorder)

は、生後少なくとも二年間の正常な発達で、一〇歳未満に獲得された技能(表出性、受容性言語、対人的技能、排便排尿の機能、運動能力など)の喪失がある。障害は他の特定の広汎性発達障害または統合失調症ではうまく説明できない状態である。

特定不能の広汎性発達障害、(非定形自閉症を含む) (Pervasive Developmental Disorder Not Otherwise Specified 'Including Atypical Autism) は、相互的人間関係または言語的、非言語的意思伝達力の発達に重症で広範な障害のある場合、または情動的な行動、興味、活動が存在しているが、特定の広汎性発達障害、統合失調症、統合失調症型人格障害、または回避性人格障害の基準を満たさない場合に用いるべきである。

自閉性障害 (Autistic Disorder) = 自閉症 (Autism) は、次のような状態である。

対人相互反応における質的な障害:

- ・ 目と目で見つめ合う、顔の表情、身体の姿勢、身振りなど対人相互反応を調節する非言語性行動の使用の著大な障害。

- ・ 発達の水準に相応した仲間関係を持つことの失敗。

- ・ 楽しみ、興味、成し遂げたものを他人と共有することを自発的にもとめることの失敗。
 - ・ 対人的または情緒的相互性の欠如。
- 意思伝達の質的な障害…

- ・ 話し言葉の発達の遅れまたは完全な欠如。
- ・ 十分会話のあるものでは、他人と会話を開始し継続する能力の著名な障害。

- ・ 情動的で反復的な言語の使用または独特な言語。
 - ・ 自発的なごっこ遊びや社会的な物まね遊びの欠如。
- 行動、興味および活動が限定され、反復的で情動的な様式…

- ・ 対象において異常なほど、常同的で限定された型の一つ、またはいくつかの興味だけに熱中する。
 - ・ 特定の機能的でない習慣や儀式にこだわる。
 - ・ 常同的で反復的な運動（手や指をバタバタさせたりねじ曲げる。または複雑な全身の動き）
 - ・ 物体の一部に持続的に熱中する。
- 三歳以前に始まる機能の遅れまたは異常…
- ・ 対人相互作用。
 - ・ 対人的意思伝達に用いられる言語。
 - ・ 象徴的、または想像的遊び。

アスペルガー障害 (Asperger's Disorder) は、社会的、職業的、他の重要な領域における機能の著しい障害を引き起こすが、言語の遅れはなく、認知の発達、年齢に相応した自己管理能力、適応能力、小児期における環境への好奇心などに明らかな遅れはない。

他の特定の広汎性発達障害または統合失調症の基準は満たさないものである。

対人相互作用の質的な障害…

- ・ 目と目で見つめ合う、顔の表情、身体の姿勢、身振りなど対人相互反応を調節する非言語活動の使用の著名な障害。

- ・ 発達の水準に相応した仲間関係を作ることの失敗。
 - ・ 楽しみ、興味、成し遂げたものを他人と共有することを自発的にもとめることの失敗。
 - ・ 対人的または情緒的相互性の欠如。
- 行動、興味および活動が限定され、反復的で常同的な様式…

- ・ 対象において異常なほど、常同的で限定された型の一つまたはそれ以上の興味だけに熱中する。
- ・ 特定の機能的でない習慣や儀式にかたくなにこだわる。
- ・ 常同的で反復的な運動（手や指をバタバタさせたり

ねじ曲げる、または複雑な全身の動き)

・物体の一部に持続的に熱中する。

(8) 自閉症の様相

一個人が全ての項目を満たすことはないが、DSM-IVに記載された特性を知ると、「発達障害」という用語が頻繁に聞こえてくる社会は異常である。

しかし、特性を箇条書きにしても、自閉症の姿は見えてこない。それで、玉井秀介著『自閉症』(一九七二)と熊谷高幸著『自閉症からのメッセージ』(一九九三)の著述から、自閉症の様相を伝えたい。

これらの様相を知ると、三つの状態を統括した用語「発達障害」は、簡単に使えないのではないだろうか。

ちなみに、自閉症とアスペルガーの文献が日本に入ってきたのは戦後で、牧田清志(東海大学教授)がカナリーの考えを、平井義信(元大妻大学教授)がアスペルガーの考えを伝えたそうである。日本で自閉症の例が初めて報告されたのは、一九五二年で、玉井もその年に最初のケースに出会い、その後、一九六〇年に、カナリー・タイプの自閉症にあったという。その時の母親の詳細な育児記録が、玉井によって紹介されている。

・玉井の記述(1)

満二歳になるまでは、一人遊びの多い子というくらいで、歩きはじめ、ことばなどは普通である。二歳過ぎから、おもちゃを取り上げられても取り返しにいかないとか、長い言葉が外国語のようになるとか、疑えば疑える記述が登場する。そして間もなく母親の記録は途切れ、半年の間に急激な変化が起こる。母親は記録どころではなくなつたのである。私が彼にあつたときは、三歳半であつた。黒いベレー帽をかぶつた貴公子のような整つた顔立ちであつたが、すでに言葉も表情も失つていた：

・玉井の記述(2)

自閉児は矛盾や例外を許容したり、場面によって変化したりということがむずかしい。…ある子は、へ水虫は何センチメートルの虫か」ときいた。昆虫だと思つているらしい。母親は困つて、あれは虫ではないと言つた。するとこの子は「へ虫でないものを虫というな」と答えたという。

自閉症の症状が見え始めるころの状態と、融通のきかない特性について、熊谷も記述している。

・熊谷の記述(1)

自閉症とは現在では、出生前もしくは出生後のごく初期に発生する発達障害の独特なタイプであると考えられている。それは、未完成な、また、それだけに爆発的な発達を遂げる幼い脳に起きた小さな出来事によるものである。最初は小さな異変であったものが、大きな建築物の大事な骨組みに出来たわずかな亀裂のよう。自閉症者がこの世に生を受けて間もなくの間は、この異変による傷跡を、そのあどけない表情の下に読み取ることができない。否、むしろ自閉症の幼児は、きわだつて端正な容貌の持ち主であることが多い。：優れた記憶力や計算能力など、自閉症者が時として示す才能にはコンピュータが持つある種の能力と一致するところがある。また、人間の持つ巧みな適応力にはるかに及ばず、コンピュータの今後の課題となっているところと共通した問題が、時として自閉症にも見出される」(筆者註、この引用の一行目の〈発達障害〉という語は、従来から使われている言葉で、流行している〈発達障害〉の意味ではない)

また、自閉症は複数の原因に由来した障害を持つ症候群で、症状は一人ひとり違い、どの症状を本質とするかによって診断法は異なるとして、カナーが自閉症

の症状とした五つの特性を熊谷は要約し紹介している。

・熊谷の記述(2)

カナーの自閉症、五つの特性は「周囲からの極端な孤立」「言葉の発達の歪み」「強迫的な同一性保持の傾向」「物に対する特別な技能や優れた記憶力」「潜在的な知能」である。

熊谷は「このように診断の大枠は決まってきたけれど、どこからどこまでを自閉症とみなすということになると境界線を引きにくい」として、同じ子どもが診断者によって、自閉症になったりならなかったりする矛盾も指摘している。

(6) DSM-5に表現された自閉症の様相

DSM-5は、「自閉スペクトラム症」の診断的特徴を次のように表示している。

「自閉スペクトラム症の基本的特徴は、持続する相互的な社会的コミュニケーションや対人的相互反応の障害、および、限定された反復的な行動、興味、または活動の様式である。これらの症状は、幼児期早期から認められ、日々の活動を制限するか障害する。(中略) 障害の徴候もまた、

自閉症状の重症度、発達段階、歴年齢によって大きく変化するるので、それゆえに、スペクトラムという単語で表現される。

自閉スペクトラム症は、以前には早期幼児自閉症、小児自閉症、カナー型自閉症、高機能自閉症、非定型自閉症、特定不能の広汎性発達障害、小児崩壊性障害、およびアスペルガー障害と呼ばれていた障害を包括している」

DSM-IVで「自閉スペクトラム症」と表現は変わっても、DSM-IVの記載や玉井、熊谷の表現する自閉症の様に変わりは無い。

(10) 脳の障害

自閉症の原因をカナーは初め、脳の障害と考えるが、その後、心因説を唱え、後にまた、脳に現れた障害によるものというように変遷していく。

脳の障害説の代表者、英国の精神科医ウイングは、自閉症児を長期に観察し、改善されにくいのは言語よりも社会的な発達の遅れが深刻であると指摘している。

熊谷は「最近の神経心理学的研究において、自閉症の脳では、言語や認知の働きに関する皮質部に損傷が認められることは少なく、もっと深部の脳に問題があるというデータが次々に提出されるようになった。深部の脳といえは、

「ヒトの欲求や感情や本能的な社会的行動の発生源である」と述べ、深部の脳障害説からくる情緒の障害も考えられると述べている。

病因は、脳の形態異常、感染症、先天性代謝異常、染色体異常によるものなど、数十から数百にも及ぶとされている。

熊谷は、「自閉症の人たちは、これまで述べてきたように、その振る舞いもコミュニケーションの仕方も、内部世界も、私たちにとっては、一風変わった人たちなのだ。しかし、その不思議さは、宇宙の別のところから突然やってきた不思議さではなく、私たちと起源を同じくするところから現れた不思議さなのである。私たちと分岐して出来た距離が増すに従って、その不思議さも増していくのだ」と、述べている。

この著述からのイメージとして、線上の一方の端に、自閉症の状態がある人々、もう一方の端に、自閉症の状態がない人々が存在していて、「あらゆる人間の特性」スペクトラムの線上に、すべての人々が生きているという図が浮かんでくる。

DSM-IVで、「自閉スペクトラム症」という診断名になったが、熊谷が「私たちと起源を同じくする」と述べていることと、スペクトラムという言葉が、筆者の中で同じイ

メージとして浮かぶ。同じ起源そして同じ線上のどこかに我々は存在しているのである。

(1) ADHD

Attention Deficit Hyperactivity Disorder (注意欠如／多動症)の頭文字でADHDである。この状態は、「不注意」「多動」「衝動」の三つを主な徴候とする。

DSM-5に、ADHDの徴候が、ABCDEまで記載されている。その状態を確実に伝えるため、少し長いが、以下に紹介する。

A：(1)および／または(2)によって特徴づけられる、不注意および／または多動性―衝動性の持続的な様式で、機能または発達の妨げとなっているもの…

(1)「不注意」：以下の症状のうち六つ(またはそれ以上)が少なくとも六か月持続したことがあり、その程度は発達の水準に不対応で、社会的および学業的／職業的活動に直接、悪影響を及ぼすほどである。

注：これらの症状は、単なる反抗的行動、挑戦、敵意の表れではなく、課題や指示を理解できないことでもない。青年期後期および成人(一七歳以上)では、少なくとも五つ以上の症状が必要である。

(a) 学業、仕事、またはその他の活動において、しば

しば綿密に注意することができない、または不注意な間違いをする(例：細部を見逃ごしたり、見逃してしまう。作業が不正確である)。

(b) 課題または遊びの活動中に、しばしば注意を持続することが困難である(例：講義、会話、または長時間の読書に集中し続けることが難しい)。

(c) 直接話しかけられたときにしばしば聞いていないように見える。

(d) しばしば指示に従えず、学業、用事、または職場での義務をやり遂げることができない(例：課題を始めるがすぐに集中できなくなる、または容易に脱線する)。

(e) 課題や活動を順序立てることがしばしば困難である(例、一連の課題を遂行することが難しい、資料や持ち物を整理しておくことが難しい、作業が乱雑でまとまりがない、時間の管理が苦手、締切が守れない)。

(f) 精神的努力の持続を要する課題(例：学業や宿題、報告書の作成、書類にもれなく記入すること、長い文書を見直すこと)に従事することをしばしば避ける、嫌う、またはいやいや行う。

(g) 課題や活動に必要なもの(例：学校教材、鉛筆、本、

道具、財布、鍵、書類、眼鏡、携帯電話)をしばしばなくしてしまふ。

(h) しばしば外的な刺激(青年後期および成人では無関係な考えも含まれる)によってすぐに気が散ってしまう。

(i) しばしば日々の活動(例…用事を足すこと、お使いをすること、お金の支払い、会合の約束を守ること)で忘れっぽい。

(2) 多動性および衝動性…以下の症状のうち六つ(またはそれ以上)が少なくとも六ヶ月持続したことがあり、その程度は発達の水準に不相応で、社会的および学業的/職業的活動に直接、悪影響を及ぼすほどである。

注…それらの症状は、単なる反抗的態度、挑戦、敵意などの表れではなく、課題や指示を理解できないことでもない。青年後期および成人(一七歳以上)では、少なくとも五つ以上の症状が必要である。

(a) しばしば手足をそわそわ動かしたりトントン叩いたりする、または椅子の上でもじもじする。

(b) 席についていることが求められる場面ではしばしば席を離れる(例…教室、職場、その他の作業場所

で、またはそこに留まることを要求される他の場面で、自分の場所を離れる)。

(c) 不適切な状況ではしばしば走りまわったり高いところへ登ったりする(青年または成人では、落ち着かない感じのみに限られるかもしれない)。

(d) 静かに遊んだり、余暇活動につくことがしばしばできない。

(e) しばしば、じっとしていない、またはまるでエンジンジンド動かされているように行動する(例…レストランや会議に長時間とどまることができないかまたは不快に感じる…他の人達には、落ち着かないとか、一緒にいることが困難と感ぜられるかもしれない)。

(f) しばしばしゃべりすぎる。

(g) しばしば質問が終わる前にだしぬいて答え始めてしまう(例…他の人達の言葉の続きを言ってしまふ…会話で自分の番を待つことができない)。

(h) しばしば自分の順番を待つことが困難である。(例…列に並んでいるとき)。

(i) しばしば他人を妨害し、邪魔する(例…会話、ゲーム、または活動に干渉する…相手に聞かずに又は許可を得ずに他人の物を使い始めるかもしれない…青

年または成人では、他人のしていることに口だししたり、横取りすることがあるかもしれない。

B…不注意または多動性―衝動性の症状のうちいくつかが一二歳になる前から存在していた。

C…不注意または多動性―衝動性の症状のうちいくつかは二つ以上の状況（例…家庭、学校、職場、友人や親戚といるとき…その他の活動中）において存在する。

D…これらの症状が、社会的、学業的、または職業的機能を損なわせているまたはその質を低下させているという明確な証拠がある。

E…その症状は、統合失調症、または他の精神病性障害の経過中のみ起こるものではなく、他の精神疾患（例…気分障害、不安症、解離症、パーソナリティ障害、物質中毒または離脱）ではうまく説明されない。

以上がDSM-IVで表記されたADHDの特徴である。この中の一つや二つの行動が数回あっても、ADHDとは判断しない。その特徴が六個以上六ヶ月以上続くことが、診断には必要である。

次は、ADHDが世界でどのように捉えられているのか

についての復習である。

・榊原の著述（1）

「多動性障害児」という著書で、榊原洋一（小児神経医学者）は、「多動性障害は医学において、最もよく研究された疾患であり、その疾患単位の正当性に関するデータは他のどんな疾患のデータも圧倒するものがある」という、アメリカの医学雑誌に発表された論文を紹介している。以下は、榊原の著述からのまとめである。

一〇〇年前から、多動性傾向が強い子どもは認識されていて、診断基準もDSM-IVやWHO（世界保健機構）などで分類されている。前述のとおり、〈注意欠陥、多動、衝動〉が診断の三要素である。アメリカの医学界では〈多動性障害〉は、〈病気〉とみなしているが、日本やヨーロッパの人々は、医者も含め、これを独立した〈病気〉であるとすることをためらっていると言う。リタリン等の薬が効くという事実さえなければ、〈多動性障害〉というレッテルは必要ないというのが一般的な医師の気持ちであり、イギリスにおける17%という有病率の高さも〈病気〉と呼んでよいのかという疑問を持つ。

・榊原の著述（2）

〈多動性障害〉の子どもの症状は、程度の差はあっても大多数の子どもたちに見られるものだ。どこまでは正常で、どこからが異常と判断しにくい症状ばかりである。しかし、アメリカの医学界は、病因論的な立場ではなく、実利的な立場で捉えているから、〈病氣〉としてよいかなどというのは、あまり大きな問題にはならないのである。大事なことは、そのような症状で社会的に不適応を起こしている子どもがいることであり、またそのような子どもたちが、薬物療法によって症状が改善し、社会的な不適応が軽快するという事実なのである。

ADHDに関する知識を得て、自閉症と同じ状態だと捉える人はいないだろう。この二つを「発達障害」という用語で括ることが、いかに大雑把であるかを考えてほしい。

2、Learning Disabilities (LD) —— DSMでは Learning Disorder と表記されている。

(12) ——— ヨーロッパの医者が発見した学業上の不調

総体的には、平均、あるいは平均以上の知的能力を持ちながら、基礎的な一部の学習につまずく子どもたちに関心を持った最初の人々は、一九世紀のヨーロッパの医者たち

である。

学業の「できなさ」は、主にリーディングに顕れていた。そういった子どもたちに、医学的な検査をしても、これとわかる原因を示すことはなかったが、微妙でわかりにくい機能不調と思われるソフトサインを示すことはよくあった。結果として、「知覚障害」というような診断名が、初期のころは一般的であった。

そして、学業に困難を示す状態について、(1) 中枢神経系の機能不調と(2) 原因の追及なしに「できなさ」を改善するという、二つの方向付けをするようになった。

学業上の特殊な不調を描写するために、ヨーロッパの医者たちは、医学上の用語として、デイスレクシア(言語の不調)、デイスカリキュリア(計算の不調)、デイスグラフィア(書き文字の不調)、デイスプラキシア(協調運動障害)といった用語を命名した。

基礎学習の「できなさ」を示すこのような子どもたちに、医者たちは早くから治療的献身を尽くしたのであるが、教育者たちが関心の目をむけるようになったのは、二十世紀も半ばになってからという出遅れたものであった。

(12) ——— 2 アメリカで生まれた「口用語」

アメリカでは、一九六〇年代まで、クラスで問題を示す

子どもたちに、スローラーナー（学びが遅い）、クラムジー（おつちよこちよい）、フリーッシユ（馬鹿）、ハイパー（暴れん坊）、などといった呼び名をつけていた。そういった呼び名は五〇以上もあったと、教育学者、マリアン・フロステイグ（フロステイグ・スクール創設者）の著述にある。

IOは平均以上の数値を示すのに、そういった呼び名はステイグマ（汚名）であると、父母たちは心を痛めていた。そのような背景があつて、一九六三年にニューヨーク市で持たれた父母会で、ミシガン大学の教授サミュエル・カークが、五〇以上の呼び名をまとめて、Learning Disabilitiesにしようと提案した。それはすぐに可決され、そこで、Learning Disabilitiesという用語が生まれた。

日本では、学習障害と訳されている。

Disabilityではなく、なぜDisabilitiesと複数になつてゐるのかといえば、その状態が一つではないからである。カークがその用語を提案したとき、言語のできなさ（話し、読み、書き、などなど）、算数のできなさ（計算、推理、などなど）、細かい動き（巧緻性）、行動のさまざま不調といった、学業と行動の多様なできなさが包含されていたからである。

一九七五年になって、時のフォード大統領のゴースインで、LDはSpecial Education（特別教育）の一分野となつた。

アメリカでは、ギフトッド（優秀児）も特別教育の一分野を占めることでもわかるが、特別教育イコール障害児教育ではない。ギフトッドの「特別」は「優秀」ということを意味し、LDの特別は、「教え方を一齐にせず、特別な指導法で」という意味であると、筆者は捉えている。

(12) — 3 LDは器質的、永続的（発達の遅れではない）
アメリカでは、LDとされる人々の80%が、Dyslexia（ディスレクシア・言語性LD）という実体がある。英語の綴りと発音の難しさは、ディスレクシア（読み困難）の要因になるが、一語一音の日本語では、ひらがなが読めないという状況が、他の「できなさ」を圧倒するほど問題になることはない。言語の違いによって、ディスレクシアの様相には違いがある。

アメリカのNCHD（子どもの健康に関与する国立機関）の調査やコロラド、ポーマン・グレイなどの調査機関は、音韻に関する「読みのできなさ」が神経生物学的、遺伝的な要素に関連していることを示している。

「読みのできなさ」は、発達の遅れではなく、器質的に持って生まれてくるもので永続的である。研究機関は発達の遅れとはしていない。

器質的なものは永続しても、読みに関して、早期の適切

な対応で改善できることを支持する研究機関や研究者は多い。

読みも含め、七つのタイプ（聞く、話す、読む、書く、読解、計算、数学的思考）のうち、一つまたはそれ以上の「学習のできなさ」を持つことが器質的に実証されないと、言語性LDとは判定できない。

(12) — 4 LDは総括的用語

サミュエル・カークが Learning Disabilities という用語を提案したとき、言語分野だけでなく、行動的な分野も、教室で問題になる子どもは全てLD用語に統括されていた。その後、言語性LDと非言語性LDを分けて研究するようになったが、今でも言語性、非言語性を包括してLD用語を使っている。

LD用語には包含するものが多く、一つの定義に収めることはできないという教育心理学者、Stanovich（スタノヴィッチ）は、LDという総括的用語は破棄されるべきだと主張している。

言語性だけを考えても、「聞く、話す、読む、書く、読解、計算、数学的思考」の七分野をひっくるめてLDという用語で包括的に定義するのではなく、七つの分野をそれぞれに定義することの方が、的確に、効果的に定義を利用する

ことができると述べている。言語性LDだけでも、スタノヴィッチは、その七分野を統括した定義に反論しているのである。

自閉症(LD、ADHD)を統括した「発達障害」という用語で、各々に適切な対応はできないことは言うまでもない。

(12) — 5 言語性LD (ディスレクシア)

ディスレクシアは言語を基礎とするLDである。Dyslexia (ディスレクシア) という単語は、ギリシャ語の Dys (不十分な、乏しい、不適切な) と Lexis (単語、言語) に由来している。つまり、「不十分あるいは不適切な言語」という意味になる。

視覚や聴覚のプロセス（見たり聞いたりしたことを理解するまでの過程）や言語プロセス（言葉を話したり聞いたり書いたり読んだりする進行・経過）がスムーズでないことが、ディスレクシアの主な特徴である。したがって、聞いたり読んだりした内容を言葉で伝えることや、考えたり話したりしたことを文章化することに問題が生じる。

ディスレクシアは、発達途上で起きたものではなく（発達障害ではなく）、生まれながらにある。生きている間中ずっと続く状態であるが、その状態は改善できる。典型的な一斉授業ではなく、個々の学び方に沿って学習すれば（特

別な教育をすれば)状態は改善できるのである。

デイスレクシアは生まれながらの脳の構造と機能の違いが原因で起きる。平均あるいは平均以上の学ぶ能力と、学業成績間に予期せぬギャップが存在する。その問題は、行動的なものでも、心理的なものでも、社会的なものでも、動機的なものでも、知的な発達の遅れによるものでもない。さらにデイスレクシアは病気ではなく、それを治すことができるというものでもない。

つまり、その様相をもって生まれた人で、その人そのものの、その人の特性、特徴、という表現でしかない。発達の障害ではない。

デイスレクシアの人々はユニークで、能力的に強い面と弱い面がある。他の人とは異なる方法で学び、美術、運動、建築、グラフィック、電気、機械、ドラマ、音楽等の分野で優れた能力を発揮することも知られている。

中には豊かな精神性を持つ人々も多い。

(12) — 6 デイスレクシアの徴候

自分の子どもやクラスの児童生徒がデイスレクシアではないかと思うとき、次に書いたような状況を観察して、頻度などを記録しておくことが大切である。

1) 音の連続や単語の音節を聞き取ることが不十分であ

る。

2) 単語の読み取りが困難である。
3) 単語の書き取りに困難がある。

4) 書いたり読んだりするとき、数の連続性や、文字の形、単語の文字のつながりを把握する力が弱い。

(例 b と d, sing と sign, left と felt, solid と solid, scared と sacred, 18 と 81, 25 と 52, 68 と 86 等

5) 考えたことを文章に表現することが困難である。

6) 話し言葉がすぐに出ない(言葉にするまでに時間がかかる)。

7) 聞いたことを言葉にして説明することが完全ではない。

8) 考えたことを口述表現することが困難である。

9) 読解力の問題がある。

10) 文字を書くことの困難がある(デイスグラフィア)。

これらは、英語圏における言語性[12]の様相であるが、5〜10は、日本語圏の言語性[12]にも当てはまる(項目4にある数字、18と81などに関しては、日本語圏でも起きる)。

以上の徴候をすべて持つ人はいない。一つか二つ、あるいは数個の特徴を示すのが普通である。

(12) ー7 アメリカの「D」人口の80%が言語性

アメリカの保健局は、合衆国人口のほぼ15%が「D」状態であると見積もっている。

そのうちの80%〜85%が言語スキルとリーディングに基本的な問題を持っているという。

イェール大学の研究では、リーディングに問題のある人は、合衆国人口の20%にも及んでいるということが示されている。

これらの研究は、「D」の中心的課題が、ディスレクシア(言語問題)であることを明確にしている。つまり、「D」と言われる人々の多くは、言語に関することに「できなさ」を持つ。二〇〇六年の調査では460万人の児童・生徒・学生が「D」とあると判定されている。その85%が言語に問題を持つディスレクシアなのである。

ディスレクシアは生涯続くものだが、状態に適った指導で、人々は読むことや書くことを学んでいける。早い時期の確認と対応は、学校や人生における成功への因となる。そこには、教師、学習セラピスト、言語セラピスト等の援助が必要となることは言うまでもない。

(12) ー8 Disability はなな Difference (能力を欠く) はなな Difference (能力を欠く) はなな Difference (能力を欠く)

ディスレクシアの人が読んだり、綴ったり、話したりするときを示す「できなさ」の程度は人によってさまざまである。彼らは非常に聡明で、言語以外の分野で強い面を持っている。この状態を Learning Disabilities (LD) と呼ぶことで、その人たちは学ぶことが出来ないといえらる傾向ができてしまった。しかし、状態を考慮した教え方(教え方の違い)によって、よりよく学ぶことができるのである。「Disability (能力を欠く)」という言葉よりも「Difference (違い)」という言葉を使う方が適しているというアメリカの教師や関係機関の専門家は少なくない。つまり、「学ぶ能力がない」ではなく「学び方の違い」なのである。この「違い」は、子どもが読み書きをする年齢になるまでは潜伏している。就学に達するまで、この違いは明確に顕れにくい。

ディスレクシアの「学び方の違い」は、その人々が考えたり話したりできず、創作能力がないということの意味ではない。彼らは、作家にも、医者にも、弁護士にも、詩人にも、技術者にも芸術家にも、そして教師にもなれる。自分にあった学び方を見つけて学習し、自分の中にある強い面を活かす職業を選ぶことが賢明である。

(12) — 9 デイスレクシアの人々

過去において、人生に成功した多くの人がディスレクシアであったし、現在でも多くのディスレクシアの人々が成功した生活をおくっているのは事実である。

二〇〇三年七月二八日付の『タイム・マガジン』の表紙をディスレクシアの子どもが飾り、特集記事が掲載された。その中で世界的に有名な人々が次のように紹介されていた。

「トーマス・エジソンは、四歳までしゃべることができなかったが、試練の末、発明王となった。(トップガン)で一躍有名になった俳優トム・クルーズは、この映画に出た時でさえ、読み能力に欠ける状態で、今でも脚本の読みには苦労しているという。推理作家のアガサ・クリステイは単語の読みにもがいたが、ほぼ一〇〇冊の本を執筆し、二〇億ドルを売り上げて、〈事件簿の女王〉となった。ウオルト・ディズニーにも読み困難があったけれど、テクニカラーの構想を実現させた。俳優ウーピー・ゴールドバーグは高校を落第したが、アカデミー賞を受賞する才能があった。」

そして、『タイム・マガジン』は、「ディスレクシア状態は、これらの人々が偉大なことをなし遂げるための支障にはならなかったばかりか、彼らの独創性をかきたてる燃料

であったかもしれないのである」と評している。

「D」の人々の実例をあげればきりがない。アメリカの二十八代大統領であったウッドロー・ウィルソンは、八歳までアルファベットを学ぶことができず、一歳まで読むことができなかったという。学校では口頭による応答のみがよくてきたそうである。しかし、第一次大戦後、国際連盟の設立を提案し、そのアイデアは現在、国際連合へと受け継がれている。湧き上がる独創力は、言語スキルの弱点を凌駕したのである。

南北戦争のパットン將軍の伝記を作成していた編集者が、彼の書き残した文章を見て、彼がディスレクシアであったことを発見した。パンクチュエーション、キャピタルレターなどの表現が、小学生低学年の作文のようであった。軍隊の集会では、部下から渡された原稿を上下逆にかけていて、文など見ずに、自分の言葉で演説していたという。しかし、言語スキルの強力な弱点があったにもかかわらず、偉大なコミュニケーション能力を発揮して、戦いに勝つ優秀な將軍だったのである。

野球のベーブ・ルースの学校時代は、ディスレクシア状態で、学習についていくのがやっとであった。しかし、いったんグラウンドに出ると、まるで水を得た魚のように、生き生きとボールを手玉に取っていたそうである。

アカデミー女優のシエールは、単語の綴りにミスが多く、電話番号を覚える事もできなかった。けれども、歌手として、俳優として、一流の人であった。

彼らを発達障害者と呼ぶ必要があったであろうか。彼らの状態は、発達上起きた障害ではなく、もって生まれた器質である。

これらの人々の基礎教育の時代には、特別な教育システムはなかったが、もがきながらも、自己の強い面を見出して成功へと人生を進めている。弱い面に執着せず、強い面を伸ばすことが、ディスレクシア (LD) 教育の重要なポイントである。

(12) — 10 ディスレクシアの発音指導

それでは、弱い面には、いかなる対応も、しないでおくのか？

二〇世紀半ば以降、LD状態に教育者の関心が向けられ、改善のためのさまざまな手法で、指導が行われている。

数年前、アメリカのLD (ディスレクシア状態) に、どのような指導がなされているのかを見学するため、ディスレクシア協会のロサンジェルス支部を訪問した。毎週月曜日から木曜日まで、午後七時から九時までの二時間、熱心

な指導が行われていた。

指導者は、元教師のソリス氏で、ディスレクシアの研究、オートンとギリンガムが考案した、視覚・聴覚・触覚を同時に使うマルチ・センサーアプローチによる教材が使われていた。

その日の受講者は六人で、ロサンジェルス郡の広い地域から集まっていた。

この日は、「ラビット単語」と呼ばれる単語の発音の練習だった。これは、母音と子音、同じ子音と母音が連なっている単語の読み方指導であった。

手順は、*rabbit* の *abbi* の上部に、*ve/v* (母音/子音) と書き、*b* と *b* の間に縦線を引き、*ab|b|* はじめの *b* 音は発音するが次の *r* 音は発音しないので線で消す。さらにはじめの *r* の前の字 *a* と次の文字 *b* の後ろの文字 *i* にアクセントが付くことを記す。その作業をしながら「ラビット」と発音するというやり方で、この単語の読みを学んでいく。

他に、*fossil*, *fennel*, *mallet*, *goddess*, *mammal*, *pallet*, などの「ラビット単語」も同じ作業をしながら発音練習が行われていた。受講者は、聞いて (聴覚)、見て (視覚)、唇の動きや開く大きさ、舌の動きを確かめて (触覚)、複数の感覚器官を利用して学んでいく。

次は、映像に出てくるモデル教師の発音を聞いて、スベ

ルを書き続ける。

例えば「*trump*」に *pet* をつけて「*vc/cv*」の文字「*trumpet*」を綴る「*つづく*」。他には「*velvet*、*talcum*、*magnet*、*optic*、*campus*、*mascot*、*contact*、等」母音と子音の発音を聞いて、音を基にラビット単語を綴っていく練習が続けられた。

このような基礎言語スキルは初等教育の一斉授業では身につかず、大人になっても苦労しているという受講者の話を聞くと、英語圏のLD（ディスレクシア）教育が進展せざるを得ない必要性があるのだと納得した。

日本語圏にあつては、平均的な知的水準で、普通に社会人として働く人が、平仮名を読んだり書いたりできないということはまず考えられない。漢字は別として、平仮名は一語一音であるから、五〇音で字んだ音と単語に使われている音は同じである。「は」を「*wa*」、「へ」を「*e*」と読む例外的発音も、一度ならって小学校時代に身につかないなら、それはLDではない。他の原因によるものである。

(12) — 11 ディスグラフィア

LD問題を早くから見出していたヨーロッパの医者たちが付けた言語性LDの用語として、「ディスレクシア」の他に「ディスグラフィア」がある。これは文字を書くことの困難を意味する。

ディスグラフィアの人が書いた文字には、「読みにくい文字、不規則で調和しない文字、読みやすい字だが書き方が大変にゆっくり、非常に小さい文字、鏡映文字、活字体に大文字と小文字がランダムに交ざったもの、キャピタルレターの混乱、パンクチュエーションの間違い」などといった特徴がある。

日本語におけるディスグラフィアと聞いて、まず思い浮かぶ状態は、小学一年生が鏡文字を書くことである。鏡に映したように左右が逆になった文字を書く子は珍しくはない。しかし、成長に伴い、二年生になると鏡文字を書く子は減っていく、三年生になると、ほとんどいなくなる。知的水準が平均または平均以上であるのに、高学年や成人になっても鏡文字を書き続ける場合、その他の原因がない場合、その人はディスグラフィア(LD)と判断してよいだろう。

しかし、ディスグラフィアの鏡文字は見てすぐにわかるが、他の状態（読みにくい文字、不規則な文字など）は、神経学的なものなのか、性格的なものなのか、判断は難しい。この判断には、空間認知能力はどうか、上下左右の混乱があるかどうか等を調べる必要がある。以上、非常に簡単に言語性LDについて述べた。

自閉症、ADHD、LDの内容を知った後では、一つの用

語「発達障害」に三つを括弧することに、違和感はないだろうか。

4. 絶対的なものではなく作られた用語

教育用語が絶対的なものではないということ伝えるために、再び、玉井収介の著書から、用語「情緒障害」と用語「自閉症」についての文章を要約して、以下に引用する。

情緒障害という言葉は、一九六一年に児童福祉法の一部改正により〈情緒障害児短期治療施設〉が新しいタイプの施設として発足したときからである。：初めは学術用語としてではなく行政上の用語として使われ出したのである。：しかし、情緒障害とは何か、ということとは法律にもそれを受けた政令にも書かれていないのである。：その定義らしいものが初めて出てきたのは、一九六七年のことである。：とところで、ほとんど同じ時期に、二つの会議が互いに独立に、この用語の使い方を示した。一つは中央児童福祉審議会である。

この審議会が厚生大臣に対して、〈情緒障害児短期治療施設の対象となるべき子どもは：〉という内容の意見具申を行ったのである。その内容は、：精神医学における心因性行動異常というのに近い使い方なのである。但し書きとして〈知能の遅れ、身体的病氣など、

一時的原因がある場合は除く〉〈自閉症、自閉傾向の強い子は除く〉としている。

同じ時期、一九六七年に文部省が児童の心身障害の実態調査を行ったとき、〈情緒障害〉という用語が一つの項目として起こされた。この時の情緒障害を担当した委員会では、〈この用語の中に含めるものは〉と但し書きをして、〈緘黙の疑い、登校拒否の疑い、神経症の疑い〉と続けた。ここまでは心因性のものであるから、前述の意見具申と矛盾しない。しかし、委員会はその後、〈自閉症の疑い、精神病の疑い〉と続けたのである。だからこちらでは自閉症がこの言葉に入ってしまうことになってしまった。ほぼ同時に、審議会と委員会が、別の人間で構成されていたために、こういう不都合が起こってしまった。：現在では、情緒障害に自閉症を含めて使われることが多い。情緒障害イコール自閉症と誤っている人さえいる。この矛盾をどう整理したらよいのであろうか。

重要な教育用語が、このようにしてできていることを多くの国民は知らないだろう。

教育用語が絶対的なものではないということは、DSM-5で、学習障害(LD)は、「局限性学習症」、注意欠陥・多

動性障害 (ADHD) は、「注意欠如・多動性症」となっていることも例として挙げられる。いずれも「障害」ではなく「症」という訳語になっている。

「発達障害」という用語も絶対的な用語ではない。

DSMの改編(う)に歴史的な変遷があり、DSM-5で、その総括用語は「発達障害」ではなく、「神経発達症群」となった。Neurodevelopmental Disorderの日本語訳に「障害」という言葉は使われていない。こういった用語に関する世界的な動向に、日本はどう対応していくのであろうか。

参考文献

- 熊谷高幸『自閉症からのメッセージ』（講談社現代新書、一九九三）
- 玉井収介『自閉症』（講談社現代新書、一九六八）
- 『DSM-IV、精神疾患の分類と診断の手引き』（医学書院、一九九五）
- 『DSM-5、精神疾患の診断・統計マニュアル』（医学書院、二〇一四）
- 榎原洋一『多動性障害児：落ち着きのない子は病気か』（講談社α新書、二〇〇一）
- 玉永公子『ディスレクシアの素顔』（論創社、二〇〇五）

玉永公子『発達障害の謎』（論創社、二〇一三）

滝川一廣『発達障害をどう捉えるか』メンタルヘルス・ライブ

ラリー21（批評社、二〇〇八）

松本雅彦・高岡健『発達障害という記号』（批評社、二〇〇八）

河合俊雄『発達障害者への心理療法的アプローチ』（創元社、

二〇一〇）

玉永公子『特別教育、今、マレーシアは、』（ラビュータ、

二〇一六）

伊藤仁斎の「実学」——多元的普遍性の思想——

東北学院大学非常勤講師 宣 芝 秀

1. はじめに

一七〜一九世紀における東アジアの思想動向を「実学」という概念から把握する試みが改めて模索されている¹。初期実学を代表する学者として、一般的に、中国では黄宗羲（一六一〇〜一六九五）、顧炎武（一六一三〜一六八二）、王夫之（一六一九〜一六九二）、朝鮮では柳馨遠（一六二二〜一六七三）、李滉（一六八一〜一七六二）、日本では伊藤仁斎（一六二七〜一七〇五）、荻生徂徠（一六六六〜一七二八）などを挙げることができる。

日本思想史の文脈において仁斎や徂徠は一般に古学派とされるが、その主な学問的特徴は朱子学を批判して孔孟・先王に戻ることを中心とした点にある²。日本の古学を東アジアの実学という観点からとらえ直す意味は那辺にあるだろうか。儒学の機能という側面に着目して実学を再定義し

た際、実学の機能として倫理性と批判性³、または社会的争奪性の解消方法などが認められる⁴。ただその視点は中国や朝鮮の実学にたいする説明として有効であっても、それを日本の儒学に当てはめると、日本の実学は批判性・倫理性が十分に機能できていない日常肯定の学問、または国家主義的な富国強兵のための実用の学問としか評価されないだろう。だが、このような説明は、少なくとも日本の初期実学である仁斎の儒学に対しては必ずしも妥当ではなく、日本の儒学の経験を通じて再び東アジアの儒学を眺めると、以上とはまた別の儒学の機能、さらには東アジアの実学の新たな側面を発見することができる⁵と考えられる。本稿では、特に伊藤仁斎の学問内容を実学という観点から検討することによって、日本の実学の特徴を明らかにし、仁斎の思想を東アジアの思想史の中に位置づける前提作業

となることを企図する。

仁齋は「実徳」「実理」「実学」などの語をしばしば用いているが、これらの語によって表現しようとした仁齋の実学は、韓国や中国における初期実学の性格と重なりながらも、独自の性格を帯びている。特に「実理」は、仁齋が中世思想を支配した仏教的世界観の「無常」を批判する際に持ち出されたもので、「無常」に代わるものとして強調されたのが「人倫」であった。中世の「無常」から「人倫」への転換、すなわち「虚」から「実」への転換に、仁齋の「人倫日用」重視の思想が位置する。さらに、こうした彼の「人倫日用」をめぐる思考は、後述するように、その実学的な面貌を最もよく表している。

仁齋の実学に関する先行研究では、仁齋の実学を伝統的な「人間的眞実の追求の実学」、「道徳的実践の実学」だとし、儒学の伝統的な枠組みから抜け出ないものとして評価する⁷。また「実心実学」⁸という観点からは、「誠」や「愛」といった「実心」の実践を重視し、これを他者との関係性の中で実現することを主張した点をその特徴として挙げるが、それを思想全体像において解明するまでには至っていない。一方、韓国の実学との比較を通じて、学問と「日用」を一致させようとする実学的精神が、朝鮮の実学者である丁若鏞（一七六一—一八三六）と共通する

ことが指摘されている¹⁰。仁齋は学問における過度の知の追求を警戒して実践を重視しており¹¹、したがって仁齋にとって学とは、知的な探求よりは、「道」を如何に実践するかを中心課題とするものであるといえよう。「道」の実践は「日用」と不可分の関係にあるのだが、「人倫日用」という仁齋の言から分かるように、仁齋にとって「日用」は「人倫」という他者との人間関係の網を離れないものである。したがって、「道」の実践の場もまた一人の完結した觀念世界の内部（／外部）ではなく、他者と関係を結んで生きる日常生活の交流現場である。

以下、本論では、仁齋の「人倫日用」の思想が持つ実学的含意の可能性を検討する。まず、仁齋が自他の関係性を如何にとらえていたかを確認し、併せてその基礎となる人間観について考察する。つづいて仁齋の「道」の解釈の特徴を明らかにし、さらに「学問」と「日用」の関係像を検討することによって仁齋の学問の特徴を提示する。以上の検討から、最後に仁齋の実学の性格を明らかにすることを試みる。

2. 仁齋の日常から見た自他の関係性

仁齋は一六二七年、京都の上層町人家の長男として生まれた。仁齋の父系の先祖は戦国時代に海外貿易の中心地で

あった堺の町人であったが、十六世紀末に豊臣秀吉による全国統一に伴い、堺の町人が大坂などに移住され、仁斎の祖父も京都に移る。仁斎の祖父は京都においても財産を築き、連歌などを通して京都の文化人と交流を持つ¹²。仁斎の父親の婚家、すなわち仁斎の母方の祖父は連歌師として名を馳せた里村紹巴（一五二五〜一六〇二）であり、里村家は代々幕府専属の連歌師となるなど、影響力のある文化人の家であった¹³。連歌とは、個人的な詩作である俳句とは異なり、複数の作者による共同詩作を原則とするもので、公家、武士、町人の間で大きな流行を見せた。連歌師を中心に八人前後が集まり十余時間にわたって、複数の作者が合作して百句を詠むが、この時の参席者は作者と読者を兼ねる点に特徴がある。戦国時代を経て、連歌は庶民化、地方化しながら全盛期を迎え、特に紹巴は大衆化を志向して連歌の社交機能を重視して広く連歌を流布させた。

また、仁斎の外祖母は吉田意安（一五五八〜一六一〇）という名医の娘で、意安は藤原惺窩（一五六一〜一六一八）と交流関係を持つなど、儒学についても深い造詣を持っていた人である¹⁴。意安の兄は角倉了以（一五五四〜一六一四）であり、京都の嵯峨を本拠地として朱印船貿易に従事した京都でも有数の豪商で、彼が行った河川土木事業は日本初の社会性、公益性を帯びた地域開発事業とし

て評価されている¹⁵。日本の算術の発展において大きな影響を及ぼした和算書『塵劫記』の著者の吉田光由（一五九八〜一六七二）も角倉家の一員であり、一家は近世の科学技術の社会化を代表する高度な技術を備えた集団であると思われる。

仁斎の最初の妻は医師の娘で、江戸中期を代表する画家の尾形光琳（一六五八〜一七一六）、尾形乾山（一六六三〜一七四三）とは従妹の間である。このように仁斎の家系は里村家、角倉家などの当代一流の文化人の家とつながっており、幼いころからこれらの親戚を訪ね、成人した後も継続的に交流する。

こうした文芸・技術集団的な雰囲気は仁斎の学問の方向に大きな影響を及ぼしていると考えられる。後に仁斎は学問修養の共同結社である「同志会」を結成し、そこで得られた議論を自らの学問の土台としたが、仁斎の家系に由来する上記の雰囲気、たとえば複数の人が共に詩を詠み共有するといった環境は、仁斎の学問の態度を決定することになんらかの影響を与えていたであろう。「わたしは年少の門人の説でも、もし取るべき点があれば、すべてそれに従う。『論語』と『孟子』の解を作成した時もすべてそのようにした。つまり門人らと相談して、皆の議論が決まった後に、それを書に記させ、もしも理に合わないものがあれ

ば訂正させた」¹⁶と述懐するように、仁斎の代表作である『論語古義』・『孟子古義』ですら、仁斎独自の著述ではなく、門人と議論して得られた説を反映して著述されたのである。

しかし、仁斎が学問を趣味で楽しむにとどまらず、家業を捨ててまで学問に専念することを決意するや、周囲から理解されない孤独な生活を長く送ることになる。その時期は、仁斎が一五、六歳から三六歳までの約二〇年の間続いた。仁斎はこの時のことを次のように回想している。

私はかつて十五、六歳の時に学問を好み、初めて聖賢の道に志を抱くようになった。しかし、親戚や友人は、儒学では生計を立てることができないため、みな「医師になるのがよい」と言った。しかし、私は聞かえないふりをして答えなかった。忠言はやまらず、非難は減らなかった。親が高齢化して家計は傾き、年を取っても思うようにならなかったために、彼らは義を引き礼に扱って、わたしが親を奉養しないとますます責めた。その理に屈して言葉は詰まり、偽って答えたことも一度や二度ではなかった。あるとき播州から大叔父が上京した。訪ねて会うことを求めたが、拒否して会ってくれなかった。おそらくわた

しが業を改めないことを怒っていたためである。親戚が間に立って説得してくれて、やっと会うことができた。わたしを愛することが深ければ深い者ほど、わたしを攻めることにますます努め、その苦痛のさまは、あたかも囚人が尋問されているかのようにであった。……わたしを愛することの深い者は、わが敵となったのである¹⁷。

仁斎の周辺の親戚・友人は、仁斎が儒学を本業にしようとするや、これに強く反対する。経済的に安定する医業を選ばず、儒学一つで生計を立てようとする仁斎の選択にたいし、周りはより合理的・実用的で穏やかな生き方を勧めるのである。しかし、医者が儒者を兼ねることを断固と拒否し、学者として生きることを決心した仁斎にとって周りの反応は、「わたしを愛する心の深い人がわたしの敵」としかならず、これらの経験を通じて仁斎は、愛する心が深ければ深いほど互いの意思が衝突する矛盾状況を発生するのが、人間関係の一つの真実の姿であると認識する。相手を愛する心が、むしろ相手の内的世界の充実を尊重できず、既成の安全な論理に従うことを要求するようになるのである。

人が他人と接するとき、その内的世界につながる通路は

ないのだろうか。他人の内的世界は不可知の対象であるという点で、仁斎は自己と他者の間に絶対的な断絶があることを自覚した。

人は自分の好き嫌いについては極めてはつきり知っているが、他人の好き嫌いにたいしては無神経で気づかない。したがって、他人は私といつも疎隔断絶しており、そのため過度に憎み過ぎたり、あるいは応対の節度を失ったり、知り合いが困っているのを見ても、無神経で憐れむことができない。不仁・不義の極地に至らない人は稀である。もしも人に待するとき、その人の好き嫌いはどうであるか、その立場や行動基準はどうであるかを忖度して、他人の心をわたしの心とし、他人の体をわたしの体として、詳細に体察し、よく思い量れば、人の過ちというのは、いつもやむを得ないところや、我慢できないことから生じるので、深くは憎めない部分のあることが分かって、雲がわきおこるように（寛容な心がわきおこって）、どんなことでも必ず寛容に努めて、きびしく待さないうようになる¹⁸。

仁斎は、自身の感情が分かるようには他人の感情を分けることができないのが、人の本来的な姿であるとしなが

ら、それを不仁・不義であるとして克服の対象と考える。その克服の方法として、相手の感情を推し量ること、つまり「恕」を挙げ、己の心を尽くす「忠」とともに、仁の重要な実践方法であると主張する¹⁹。仁斎は「忠」については「私の心を尽くす」という朱子学の解釈に従いながらも、「恕」については、朱子学の「己を推し量る」という解釈を批判し、「人の心を忖度することであるとす。それは、「己」を基準とする一元的な考え方にたいし、個々の「人」の多様な心を判断基準とすべきとする仁斎の多元性への志向（後述）に裏付けられていると考えられる。ここから、個別性と普遍性を直結させるのではなく、あくまでも多様な具体像を積み重ねることを重視する仁斎の思想的特徴が確認できる。

なお「恕」の実践は、具体性・相対性を帯びた体察という方法を通して具現される。

深く人の心を体察すると、自然に寛容なる心が生じ過度に刻薄となるまで至らない。したがって恕は寛容という意味がある。そもそも人と接する際に、深くこれを体察して寛容の心があれば、親疎遠近、貴賤大小がそれぞれそのところを得て、仁が行われ義が達し、道が存在しないところはないだろう²⁰。

他人の心と体を私の心と体とする体察を通じて、他人の感情を推測することができ、ここで得られた共感をもとに寛容なる態度をもつことができる。と仁斎は言う。このように体察は、私の心の中において他人の視点を意識化、顕在化させる方法論である。その経験を重ねていくことで、多様な人々と接する時に、互い断絶した関係にありながらも、適切に対応することができる対他的な生の技術を上させることができる。

仁は有徳者でなければ行うことができない。恕は努力する者であれば行うことができる。努力することによって行うことができる恕を行うと、努力ではできない仁を自然に得ることができる。一つの恕を行うと、一つの仁を得、二つの恕を行うと二つの仁を得る²¹。

人と人が関係を結ぶ時、その原初的な姿は不仁・不義の状態であるが、他人の視点を私の中に取り入れる「恕」という実践方法を通じて、さらに回数を重ねていくことによって、仁義を実現することができるようになる。

その際、相手の立場を押し量る必要がある場合を、相手が過ちを犯した時に限定している点が注目される。つまり、常に他人の内的領域に足を踏み入れるのではなく、過ちを

犯した特定の状況に限って、その心を推測することを必要とするのである。こうした「恕」を通じて知ることができるのは、相手の過ちの発生原因（状況）なのである。そして、その過ちの原因については、「人の過ちは薄情から生じるのではなく、厚情から生じる」²²と行うように、過ちはむしろ人が相手のことを思う心から生じるやむを得ない自然な感情であることが分かるといえる。さらに、仁斎は「およそ人の過ちは、理由がなくて加減に生じるのではない。必ず親戚や仲間によって生じる」と言うように²³、過ちを個人の内部に起因するものではなく、人と人との関係の中から起こる「葛藤」として理解する。

このように仁斎は、過ちを個人の道徳的問題としてではなく、多様な人々が共同生活を営む際に、つねに発生する社会的、政治的事態として認識した。

ところで、仁斎は過ちを契機に仁義の実現ができると考えており、必ずしも過ちを否定的には捉えていない。

日食と月食があり、五星が逆行し、四季が秩序を失い、干ばつや洪水が生じるように天地でさえも過ちがないことはできない。ましてや人の場合においてはなおさらである。聖人もまた人にすぎない。どうして疑うところがあろうか。木石や器物の如きは一定して不変で

あるから、すなわち死物である。貴ぶには足りない。したがって道を知る者は過ちがないことを貴ばず、改められることを貴ぶのである²⁴。

道の無窮さを知ると、人に過ちがないことはありえないということが分かるようになる。自分のための実心があつてこそ、過ちを少なくすることができないということが分かるようになる。……人は木石ではないので、過ちはないことはありえない。ただ過ちを知れば、速やかにこれを改めるだけなのだ²⁵。

過ちは天地の間に常に存在しており、過ちがないのはむしろ死物でしかないと仁斎はいう。聖人でさえも過ちがないことはありえないと強調し、過ちは人の具体的な生活の現場において日常的に発生するものであり、重要なことはそれを改めようとする意志であると述べる。

意志的な努力の強調は、朋友の「信」においてもみえる。仁斎は五倫の中から朋友関係をことさらに挙げ、それは意志的な努力によってのみ営まれなければならないと強調する。そして、朋友の交友こそが他のすべての自然的人間関係の基礎になるとする。

父子の道は天性であり、君臣の義は至蔽である。夫婦は愛しい、兄弟は睦みあう。これらはみな強制によるものではない。ただ朋友の一倫だけが古とやや異なり、紙のように薄情で、土のように見棄てられようになつてしまった。……朋友には師資の恩があり、兄弟の分がある。もしもこの一倫において欠けることがあれば、四倫もあわせて廢される。慎まねばならない²⁶。

仁斎の古希を祝う席において、彼はなによりも朋友の関係を重視すべきであると説く。また朋友の「信」は「実」であるとし、その意味を、共に生きることを約束した関係を柔軟に対処しながら、恒常的に保持すべきことであると説明する。

信とは実である。その言葉を践み守って失わないという意味だ。もし約束して兄弟となつたときは、死ぬまで兄弟として待し、いったん朋友の義を結んだときは、これを守ることが初めと同じように終始変わらないことを朋友の信と言う。ただ一言の実があると言うことではない。……もし大きな問題があれば、やむを得ずこれを断つのは、君子と言つても避けられないものだが、もしも小さな誤りをとがめ、小さな怒りをほしい

ままにして、一時的な怒りによって平生の交わりを棄てるなら、いくら理があっても忠厚の道ではない。君子はそうしない。朋友の間では、己を謙って互いに低くし、善は揚げて悪は隠し、小さな過ちは許して、小さな怒りは抑えて、終始交わりを尽くすことによって可能となる²⁷。

仁斎にとって、人が心がけなければならないことは、人と人との間に発生する葛藤を、相手の立場に立つて推し量ることによって、人間関係を破綻させないようにする意志と活動である。そして、自然な人間どしは互いに断絶した存在であるが、「恕」という通路を通じて、「信」を守ることで、お正月に家族が一堂に集まるような理想的な生活世界の姿²⁸に近接することができるのである。

3. 「道」の解釈と機能

それでは、人々を断絶した存在ととらえる人間観から導かれる「道」の解釈は如何なるものになるだろうか。仁斎は「そもそも他人と私は体を異にし、気を異にする。その痛み・苦しみ・かゆみ等はすべて互に通じない。まして人と物は類を異にし、形を殊にする。どうして互いに関わることがあろうか」²⁹と言い、人と人だけでなく、人と

物は互に通じない存在であると述べる。

しかし、こうした疎隔の状況は、「道」の媒介によって一躍変貌する。

父子が互いに親しみ、夫婦が互いに愛し、仲間が一緒に行動することは、単に人だけにあることではない。物もまたそうである。有情の物だけにあるものではない。竹や木の無智なる物も、また雄・雌、母・子の区別がある。……凡そ草木・蟲魚・砂礫・糟粕の些細なものに至るまで、(道に) 合わないところがない³⁰。

仁斎は動物に相互関係的な行動様式が存在し、さらに草木にも雌雄の区別、母子の区別があるように、人における人倫の如きものを自然物においても見つけることができるという。

たしかに仁斎は、天理が人間の本性に対応しているということを否定する意味で、「天道」と「人道」の区別を説くが、天地が生々してやまないことは、そのまま天地中の存在である人間世界のあり方でもあり、人が天地中の存在であることを否定するものではない。おそらく右の話は、自然界のあり方の観察を人間世界に投影しているのではなく、むしろ人間の生活世界を自然界にまで拡張しているのである

う。

こうして「道」は人間世界における人倫のみならず、自然界においても認められ、人と物すべてを貫くとされる。こうした仁斎の「道」のとらえ方は、人を含む自然界の多様な姿の前に、相互の共存のためにはある普遍的な存在がなお必要であることを意味するものと考えられる。

個々の個別的・多元的な自然状態から、相互が取り結ぶ関係性を調整する「道」の機能を通じて、共に生きることが可能となる。人間世界においてははその実現を仁義と呼ぶのであるが、本来「道」は儒学の領域をも越えるものであると、仁斎は言う。

学者から見れば、たしかに儒学があり、仏教がある。天地から見れば、本来儒学もなく仏教もない。ただ一つの道があるだけだ。いわゆる道とは、天地の公道であり、一人が私的にできるものではない。……天地の間には、必ず父子が有り、君臣が有り、夫婦が有り、兄弟が有り、朋友の交わりが有り、朝起きて夜眠り、夏に薄着し冬に厚着することは、天子であつても改めることはできず、聖人であつても変えることはできない。古今にわたり、あらゆる地域に用いられ、人心に根ざし物理に通じる³¹。

仁斎は学者の立場から見れば儒学と仏教の区別があるが、天地から見ればただ一つの道があるだけだと述べる。仁斎は朱子学にたいし仏教の影響を受けたことを批判して、また仏教にたいしても批判的な態度を取ったが、実際には僧侶たちと交流し、僧侶に送った文章で右のように述べている。

むろん、これは仏教を儒学内に包摂しようとする試図として解釈することもできるが、「異端と小道百藝の末に至るまで、すべて道と言うことができる」と言うように³²、「道」を特定化し私物化することに反対して、あらゆる存在を覆うものとして「道」をとらえるのである。特に「公道」という言が示すように、仁斎は「道」が一人の私物ではなく、すべての人に開かれたものであることを強調する³³。「上は王公大人から、下は商人、馬夫、びつこの使用人、盲人に至るまで、すべてこれ（道）によって行わないことがない」³⁴として、儒学が一般に想定する「道」の実践者を、最下層の身分の者にまで拡大している。

「道」は時間的にも空間的にも無窮である³⁵。有限な「性」を持つ人間がそれを実践して人間世界を維持していくためには、「道」はあらゆる存在にまで開放される以外ない。

ただ王公と大人のみが行うことができ、匹夫匹婦が行

えないのは道ではない。賢者と知者のみが行うことができ、愚者不肖が行うことができないのは道ではない³⁶。

人の外に道はなく、道の外に人はいない。人として人の道を行うのに何の知り難く行い難いことがあるか。……あなたは目と耳から聞いたり見たりすること以外に、さらに光明に輝く驚くべき楽しむべき理があると考えるだろう。そうではない。天地の間には、ただ実理があるのみだ。さらに奇特なことはない。生民があつて以来、君臣があり、父子があり、夫婦があり、兄弟があり、朋友があり、互いに親しみ、互いを愛し、互いに従い、互いに集まり、善を善とし、悪を悪として、是を是とし、非を非とし、万古以前もこのようであり、万古以後もまたそうであろう。あなたがよく孝弟忠信し、身を修め業に務めて昼夜も怠らなければ、自然に天道と合致し人倫に和し、人となる根本を失うことに至ることはないだろう³⁷。

前章で仁斎は人と人の間にある断絶という状況認識から「道」の実践方法として「恕」を模索したことを確認した。しかし、ここではむしろ仁斎は人と人の間の断絶ではなく、

誰もが共に認識し行動できることを全面に出して「道」を規定している。

ただし、仁斎は、朱子学の「性即理」にたいする批判から分かるように、一元的な普遍性を志向するのではない³⁸。人間世界の多元性・断絶性を前提にしながら、それにもかかわらず、人々が同一の世界に関わることの可能性を、「道」によって提示することに、仁斎の意図があると考えられる。仁斎が「道」に認めているある種の普遍性とは、無限の多元性を前提とする普遍性であるといえよう。

したがって、仁斎は屈原のような孤高の理想を求める個人的姿勢を厳しく批判し³⁹、人と人の間の断絶を、特殊化・孤立化の方向に向かわせるのではなく、多元的な世界における個々の視点を自分の中で統合していくことを人の理想的な姿として提示する。その例が古代の聖人である。

聖人は天下の同じく然る道によって天下の同じく然る人々を治める。己によって己を治めず、天下とともに由る。異を立て人と違うことがなく、高を好み俗に反することがない⁴⁰。

仁斎はここで古代の聖人が天下と共にすることができたことを称えるが、ただし一方では「人情」の持つ危険性に

も注意する。

思うに三代の聖王が天下を治めたのは、民の好むところを好み、民の信じるところを信じた。天下の心を心として、けっして聡明さによって天下に先立つことはなかった。したがって民が鬼神を崇拜すれば、これを崇拜し、民が卜筮を信じれば、これを信じたのである。ただ、その直道を取って行っただけである。したがって、その末にはまた弊害がなくはなかった。孔子に至って、ひたすら教法を主として、道を明らかにして義を明らかにして、民をしてその従うところに惑わせなかった。孟子が「堯舜より賢ることが遠い」と言ったのは、まさにこのためである⁴¹。

孔子が堯舜とは異なり、民意の好悪のような人情を無条件に肯定していない点に、両者の違いがあると仁斎は考える。

仁斎は「人情は聖人も廢することのできないものだが、もしも節に中れば、天下の達道だが、節に中らなければ、一人の私情である」⁴²と言い、「人情」が過ぎたり足りなかったりすることを、「私情」であるとす。つまり、「人情」の過不足は「私情」となり、人と人との間の「葛藤」を引き

起こすのである。したがって、「人情」の適切な發揮のためには、一元的・単数的な観点しか持たない「私情」を脱皮し、多元的・複数的な観点を自己内に備えることが必要となる。

こうして仁斎は、人が人と共に世界を営んでいこうとする約束に外れた、単数の人間の内部にとどまったものという意味での「人情」を「私情」と規定し、逆に多元的な複数を担保する「人情」はまさに普遍的な「道」であるとする⁴³ことで、その「道」を相互に実践することを理想的な姿として提示している。

孔子は人が一元的・単数的な観点から行為するとき起り得る社会的な「葛藤」の危険性を認知して、人間世界の多元性・複数を日常的（恒常的）に確保しようと教法を提示した。仁斎の孔子にたいする絶対的な信頼と高い評価（「最高至極宇宙第一の聖人」⁴³）、人々の世界は多元性・複数を前提として営まれるべきであるという仁斎の世界観に基づいていよう。

さらに仁斎は『孟子』に見える「孔子は堯舜より賢明である」とした一句に込められた真意は古今を通じていまだ解かれていない「大公案」であると強調し、「道」を知って得ることは、ここにかかっているとまで断言する。

堯舜は天子である。その教えが広く及んで余沢も長く

持続したのは当然である。しかし、治績は九州を超えず、廟食は春秋時代にとどまった。孔子は匹夫であり、旅人である。しかし、道徳が遠くまで到達して限界がない。……おおよそ天下の君臣、父子、夫婦、兄弟、夫婦が直接孔子の本を読んで孔子の教えに服さなくても、人が仁義を好み、忠孝を貴び、君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友の人倫を失わないのは誰の力なのか。孔子の道が肌膚にゆきわたり、体骨に染みこんで、久しいあいだ冥冥の中に自然に行われたのでなければ、どうしてそのようにあり得ようか⁴⁴。

このように、仁齋が孔子に無限の信頼を見せたのは、いかなる空間・時代にも通じる（したがって仁齋自身の直面した）人間関係の問題と重要性を孔子は明らかにし、それが孔子の教えだとは気づかないほど、無意識的な次元にまでその教えを浸透させる力をもったからである。孔子が行ったことの深い意味を知ったとき、目の前に広がる光景は日常がまさに孔子の「教」であり「道」であるという事実である。

4. 「実学」としての「学問」

本章では、仁齋の思想の実学的特徴を明らかにするた

め、学問に対する彼の理解を検討する。仁齋は「道」（仁義）と比肩されるものとして「教」（学問）を挙げ、人にとつて莫大な功があると言う。

思うに天下が尊崇するものは二つがある。一つは、道であり、もう一つは教である。道とは何かというと、仁義がこれである。教とは何かというと、学問がこれである。……道は、宇宙に充滿して古今を貫いており、存在しないところがなく、そうではない時がなく、至極である。しかし、人を自ら善に向かわせることは不可能である。そのため聖人が仁義を立て五倫を明らかにした。これを裁成輔相して、人を聖となり、賢となるようにし、天下の太平を開くことができたのは、すべて教の功なのである⁴⁵。

仁齋は「性」を有限なものとして把握し、「性」のみを頼つては「道」を実現することはできないと考えていた。仁齋は有限な「性」を助けて「道」を实践させるようにするのが、まさに「教」であるとし、朱子学と異なる「性」、「道」、「教」の三者の関係を提示する。その際、「教」は「学問」とも言い換えられるが、「学問」において仁齋が最も注意した点は、過度の知的な営みを警戒する点にある。

卑は自ら実であり、高は必ず虚である。したがって学問は卑近を嫌うことがない。卑近を疎かにする者は、道を知る者ではない。……学者は必ずその道が卑近であることを恥じ、あえて高論と奇行によって世に高ぶったり、あるいは異を窮めて神とし、天を引いて高とする。諸子百家などの異端の徒は、特に甚だしかった。みな実徳を知らないからのことである。もし卑近の二字を言うことを恥じなければ、道は進み学問が明らかになり、道と遠くかけ離れたところには至らない⁴⁶。

一人だけが知ることができ、十人が知ることができないのは道ではない。一人だけが行うことができ、十人が行うことができないのは道ではない。……そもそも高いものを求める時は必ず低いところに返り、低いものを極める時は必ず近いところに返る。卑近に返った後、その見解がはじめて実となる。なぜなら卑近は常に居ることができ、高遠はそのような所ではないことを知るからである。いわゆる卑近とは本来卑近ではなく、平常という意味である。実に天下と古今がともに由るところであり、人倫と日用のまさに然るところである⁴⁷。

仁斎は日常的で平凡なことを恥じ、高遠な議論を好む態度を世の学者たちの弊害であるとし、むしろ卑近が「実」であり、高遠は「虚」であると強く批判する。仁斎にとつて学問とは、孔子によって提示された教法を如何に実現するかという実践にあったことが改めて確認される。

学には本体があり修為がある。本体は仁義礼智がこれである。修為は忠信敬恕のようなものがこれである。思うに、仁義礼智は天下の達徳である。したがってこれを本体と言う。聖人は学者をしてこれによってこれを行うようにした。修為を待つてから存在するのではない。忠信敬恕は力行の要であり、人が工夫する上でいて名付けたのである。本然の徳ではない。したがってこれを修為と言う⁴⁸。

仁義礼智すなわち達徳は学の本体であるが、これをすぐ実践に移すことはできない。人が実践に移すことができるのは、忠信敬恕のような具体的な行動指針である。仁斎が忠信敬恕のうち、「恕」と「信」を強調したことは前述したが、これらの実践を通して学問の本体を日常世界において顕在化させることを、仁斎は目指していたと言えよう。

ところが、「忠信敬恕」は無条件的に追求されるもので

はなく、ある前提条件を持っている。

孝弟は実徳である。忠信は実心である。したがって聖門の教は必ず孝弟を根本とし、忠信を主とする。ところで今これをすべて「士」の「次」とするのはなぜだろうか。聖門の学は有用の実学である。もし徳が広くなく材が広くなければ、仮に孝弟が称えるべきものでもあり忠信が取るべきものであるとして、すべて世を助けるところはなく、人間世界に利益となることはない⁴⁹。

「孝弟忠信」がそのまま「実学」なのではない。仁斎は聖人の学問は世にとつて有用な「実学」であると定義し、孝弟・忠信であっても、それが「実徳」・「実心」となつて、世の中に役立つところがなければ、「実学」ということはできないと言ふ。このように仁斎は学問を人間の現実世界の営みと切り離せない関係にあるものにとらえながら、学問の意味を、それを広く社会化、政治化させる「実」化の点において認めるのである。

人に語つて分かりにくいのは良い教えではない。人を導いて従い難いのは良い道ではない。聖人の道は君臣、

父子、夫婦、兄弟、朋友の間にあり、徳は仁義忠信の外を出ない。古今に通じて変わらぬ四海に準じて違ふことがない。人心に根本し、風俗に徹底して天子でさえも廢することができず、聖人でさえも改めることができない。愚者、不肖者であってもみな知ることができ、みな行ふことができるから、これを天下の達道徳という。……そもそも高遠なことに力を入れて人倫に利益がなく、日用に助けることがなく、天下国家を治めるのに補うことがないのは、孟子の言う邪説暴行がまさにこれである⁵⁰。

「道」と「徳」、そして「教」は、人と人との間の関係の外を出ず、人心と風俗をその根本とする。それを知り実践することにおいて人の資質による優劣はなく、世界のすべて人に開かれており、彼らが実際の生活の中から行ふ人倫と日用が正しく機能するように助ける役割を担う。このように仁斎が再構想した「道」、「徳」、「教」は、多様な人々がお互い関係を結びながら、互いに疎通して生きていく日常の世界を円滑にしてくれる実際的な社会的・政治的効用を發揮する価値なのである。

仁斎は学問と日用が合致された境地こそが学問の最終的な到達点であるとし、その光景を次のように語る。

学者が道に進むと、最初は学問と日用がぶつかり食い違って、合致しない。真実さが積み重なり長く励んで、自ら得るところがあるようになると、最初に遠いと思つたことは、今初めて近づいてき、最初に難しいと思つたことは、今初めて容易くなり、だんだんと近づき進んで、学問でなければ楽しくなく、学問でなければ話さないようになる。……子育てや奴婢のつきあいのような卑賤なこと、米、塩、柴、薪のような細かいことまで、耳目に接し日用に行なうことが、すべて道でないことがない。俗の外に道はなく、道の外に俗はない。にもかかわらず、一点の俗気も着けることができない。これこそ上達の光景である³¹。

初学者は学問と日用が一致していないが、だんだんと二つが一致するようになり、生活中の雑多なことがすべて「道」とあるという点まで至つた時、これが上達の境地であると仁斎は言う。こうした見地から仁斎は「道」は「俗」を離れず、「俗」もまた「道」を離れないと断言する。ただ、その際「俗」は「俗気」をつけないうように、仁斎の「俗」の肯定が単なる現実肯定を意味するものではないことがここでも確認できる。「俗気」は「人情」の過不

足のような事態、つまり「私情」のように人々の友好的な関係を阻む働きをするものであろう。「道」としての「俗」は多様な人間関係や諸事にたいして充実に対応することから、ある種の普遍性を獲得することができる。かくして仁斎は「道」と「俗」を相互に規定する関係に設定することによって、「俗」の多元的で生動的な現実に「道」が普遍的な志向性、秩序を与え、「道」は「俗」を離れないことで「道」が自己目的化して生の活気を抑え込むことのないことを人間世界の望ましい姿として提示した。

以上のように仁斎の学問の性格を理解する時、仁斎の学問の実学的な特徴とは、多元的な生活世界の現状を肯定しながら、多元性の背後にある普遍性を「道」であるところへ、その「道」の実現ための社会的・政治的な実践を主要内容とするものといえよう。

5. おわりに

以上の考察を簡単に整理しておこう。仁斎の家系に由来する文芸・技術集団の雰囲気は、『論語古義』や『孟子古義』を門人らと共同で作成するような、仁斎の学問の基本姿勢を決定することに一定の役割を果たした。しかし、儒者として身を立てようとする仁斎の志を、儒学では生活できないと、愛するからこそ厳しく責めたてる親戚知人らの干渉

は、人間は相手の内的世界を理解することができないという点で本質的に断絶しており、にもかかわらず相手を思いやる自然な感情によって「葛藤」を生じやすいものであることを、仁齋に深く認識させた。そしてこのような「葛藤」は個人の道徳的な問題ではなく複数の人々が共同生活を営む中で恒常的に発生する社会的、政治的な事態として認識した。仁齋はその解決策として、自分の心の中に他人の観点を意識化、顕在化させる「恕」によって、また意志的な努力を必要とする朋友の「信」を基礎として行為することによって、人間世界を恒常的に維持し、仁義の実現された理想的な世界に近接することができると考えた。

一方、仁齋は人々には多様な立場と観点が存在し、互いに断絶した状態で存在するが、それにもかかわらず、人々が同一の世界に関わることの可能性を、「道」によって提示する。ただし、仁齋は一元的な普遍性を志向するのではなく、人が持つ多元性、複数性を前提しながら望ましい関係像を構築しようとする。

仁齋は「道」、「教」にたいして多様な人々が関係を疎通して生きる「俗」、つまり日常世界と不可分の関係にあるととらえ、さらにこの世界に実効的な効用性を發揮する「実」なるものである必要性を説く。仁齋の実学はつねに多元性とその背後にある普遍性を、とりわけ前者を尊重し

ながら如何に共存させるかを中心問題としたといえよう。そのような日本の儒学の理解から、韓国や中国とはまた異なった儒学の機能、および実学の属性を探り、東アジア思想史の中に位置づけることは、決して不可能ではないだろう。

※本稿は「이토 진사이의 실학—다원성과 일상성의 사상」(『한국실학연구』三十四、二〇一七)を日本語に訳したものをとくに、内容面においても大幅に加筆補正し、新たな論点を提出したものであることを記しておく。

〈注〉

1 임형택 『동아시아 실학의 개념정립을 위하여』 『한국실학연구』十八、二〇〇九。以下、史料用語としての「実学」と区別するために、分析概念としての実学には括弧を付けな

2 仁齋の思想に関する先行研究は膨大だが、単行本としては石田一良『伊藤仁齋』吉川弘文館、一九六〇；加藤仁平『伊藤仁齋の学問と教育』第一書房、一九七九；三宅正彦『京都町衆伊藤仁齋の思想形成』思文閣、一九八七；山本正身『仁齋学』の教育思想史的研究—近世教育思想の思惟構造とその思想史的展開』慶應義塾大学出版会、二〇一〇；片岡龍・金泰

- 昌編『公共する人間―伊藤仁斎』東京大学出版会、二〇一一
 などが代表的である。
- 3 김상준 「実学은 하나인가, 여럿인가, 아니면 애초에 없었던 것인가」『한국실학연구』三十二、二〇一六。
- 4 이봉규 「実学의 유교사적 맥락과 유교 연구 탐색」『태동고전연구』三十五、二〇一五。
- 5 豊澤一『近世日本思想の基本型―定めと当為』ぺりかん社、二〇一一。
- 6 仁斎の日用重視が対面的な人間関係に基づく点については、李芝映「元禄期における日用言説の浮上―浅見綱斎の伊藤仁斎批判」『日本思想史学』四十三、二〇一一。また、仁斎の思想の「人倫」的側面を倫理学から扱った論考としては、相良亨『伊藤仁斎』ぺりかん社、一九九八；黒住真『近世日本社会と儒教』ぺりかん社、二〇〇三；子安宣邦『伊藤仁斎の世界』ぺりかん社、二〇〇四；豊澤一『近世日本思想の基本型―定めと当為』ぺりかん社、二〇一一などがある。
- 7 源了圓「伊藤仁斎の実学観とその思想」『東北大学文学部研究年報』二十六、一九七六。
- 8 実心実学の代表的な論者は、小川晴久『朝鮮実学と日本』花伝社、一九九四。
- 9 小島康敬「伊藤仁斎」『日中韓思想家ハンドブック』勉誠出版、二〇一五。
- 10 금장대 『다산실학탐구』소학사、二〇〇一。
- 11 『語孟字義』卷下「学」3、「可見聖人以修道德為學問、而非若今人之以道德為道德、以學問為學問也」。過度の知の追求を警戒したとする分析は、片岡龍「伊藤仁斎の異端批判の形成」『東洋の思想と宗教』十七、二〇〇〇を参照。
- 12 仁斎の家系や文化人らとの交友については、石田一良『伊藤仁斎』吉川弘文館、一九六〇。
- 13 奥田勲『連歌史―中世日本をつないだ歌と人びと』勉誠出版、二〇一七。
- 14 意安の著作である『歴代名醫傳略』（中国の古代から明までの名医四百人の伝記）の序文を慶長の乱の際に日本の捕虜となった朝鮮の儒学者講姜沆（一五六七―一六一八）が作成している。
- 15 森洋久編『角倉一族とその時代』思文閣、二〇一五。
- 16 『童子問』卷下45、「予雖門人小子之説、苟有可取焉者、皆從之。解論語孟子皆然。乃与門人商推、衆議定而、後命之於書。若有不合於理者却之」。
- 17 『古学先生文集』卷一「送片岡宗純還柳川序」、「吾嘗十五六歲時好學、始有志于古先聖賢之道。然而親戚朋友以儒之不售、皆曰為医利矣。然吾耳若不聞、而不応。諫之者不止、攻之者不衰。至於親老家貧、年長計違、而引義挾礼、益責其不顧養。理屈詞窮、而佯応者、亦数矣。時我從祖来自播

州、往而見之、拒而不納。蓋怒吾之不改業也、親戚從傍解之、而後始得見焉。愛我愈深者、攻我愈力。其苦楚之狀、猶囚徒之就訊也。……愛我深者、則我讐也」。

18 『語孟字義』卷下「忠恕」1、「夫人知己之所好惡甚明、而於人之好惡茫然不知察焉。故人与我每隔阻胡越、或甚過惡之、或庇之無節、見親戚知旧之艱苦、猶秦人視越人之肥瘠、茫乎不知憐焉。其不至於不仁不義之甚者、幾希。苟待人忖度其所好惡如何、其所處所為如何、以其心為己心、以其身為己身、委曲体察、思之量之、則知人之過每出於其所不得已、或生於其所不能堪、而有不可深疾惡之者、油然霽然、每事必務寬宥、不至以刻薄待之」。

19 『語孟字義』卷下「忠恕」1、「竭己之心為忠、忖度人之心為恕」、同「忠恕」四、「至於待人接物、必以忠恕為要。蓋存養在仁義、待人在忠恕。苟忠立恕行、則心弘道行、可以至於仁」。

20 『童子問』卷上60、「深体察人之心、則自有寬宥之心、生不至過為刻薄。故恕又有寬宥之意、凡接人之間、深体察之、而有寬宥之心、則親疎遠近、貴賤大小、各得其所、而仁行義達、道莫不存」。

21 『童子問』卷上59、「仁者非有德者不能、恕者力行者能之、為其所強而能之恕、則自得不可勉而為之仁。為一件之恕、則得一件之仁、為二件之恕、則得二件之仁」。

22 『論語古義』里仁7、「人之過也、不生於薄、而生於厚」。なお、薄情から生じる「過」は、「過」ではなく「悪」であるとい仁斎は続けている。

23 『論語古義』里仁7、「凡人於之於過、不有無由而妄至者。必因其親戚僚友而生」。

24 『論語古義』述而30、「夫日月薄、五星逆行、四時失序、旱乾水溢、則雖天地不能無過、況人乎。聖人亦人焉耳。其何疑。倘若木石器物、一定不變焉、則死物耳。要不足貴焉。故知道者不貴無過、而貴能改焉」。

25 『論語古義』憲問26、「知道之無窮、而後識人之不能無過。有為己之實心、而後知過之不能寡。……人非木石、不能無過。但在能知其過則速改之也」。

26 『古学先生文集』卷四「諸友為余賀七袞宴集講義」、「父子之道天性也、君臣之義至嚴也、夫婦相愛、兄弟相睦。皆匪有所強焉。但朋友一倫、与古稍異矣。薄如紙、棄似土。……朋友有師資之恩、有兄弟之分。苟於此一倫有闕焉、則四倫併廢。可不謹哉」。

27 『童子問』卷中45、「信、實也。能踐其言而不失之謂。若約為兄弟、則終身以兄弟待之、一旦有朋友之義、則守之如初始終不變、正謂之朋友有信。非但謂一言之有實也。……若有大故、不得已、而後絕之、雖君子所不免、苟尤小過、逞小忿、因一旦之怒、而棄平生之交、假令謂有理、而非忠厚

之道。君子不為。朋友之間、謙已相下、揚善藏惡、小過赦之、小忿懲之、始終全交、斯可矣。

28 『古学先生文集』卷三「詩說」、「文王風化之盛、猶正月之吉、父母兄弟相集一堂、具儀設醯、竟日嘉樂、頓忘窮歲之勞矣」。

29 『童子問』卷之上21、「夫人之与我異体殊氣、其疾痛疴癢、皆不相通。況人之与物、異類殊形、奚相干涉」。

30 『語孟字義』卷上「道」5、「凡父子之相親、夫婦之相愛、儕輩之相隨、非惟人有之、物亦有之。非惟有情之物有之、雖竹木無智之物、亦有雌雄牝牡子母之別。……大凡至於草木虫魚沙礫糟粕、皆無所不合」。

31 『古学先生文集』卷一「送浮屠道香師序」、「夫自学者見之、固有儒有仏。自天地見之、本無儒無仏、唯其一道而已。所謂道云者、即天地之公道、而非一人之所得而私焉。……天地之間、必有父子有君臣有夫婦有昆弟有朋友之交、晨興而夜寐、夏葛而冬裘、雖天子不能革為、雖聖人不能易焉。亘古今而準四海、根乎人心、而通乎物理」。

32 『語孟字義』卷下「道」1、「及異端小道百芸之末、皆得以道言之也」。

33 仁齋の「公道」をめぐる議論に關しては、高熙卓「伊藤仁齋の「天下公共の道」における公共的な生と倫理」(『公共する人間—伊藤仁齋—東京大学出版会、二〇一一)を参照。

34 『語孟字義』卷上「道」3、「上自王公大人、下至於販夫馬

卒跛奚瞽者、皆莫不由此而行」。

35 『語孟字義』卷下「学」1。

36 『語孟字義』卷上「道」3、「唯王公大人得行、而匹夫匹婦不得行、則非道。賢知者得行而愚不肖者不得行、則非道」。

37 『童子問』卷上8、「人外無道、道外無人。以人行人之道、何難知難行之有……子必想外耳目之所見聞、更有光明閃爍可驚可樂之理。非矣。天地之間、唯一実理而已矣。更無奇特。自有生民以來、有君臣、有父子、有夫婦、有昆弟、有朋友、相親相愛、相從相聚、善者以為善、惡者以為惡、是者以為是、非者為非、万古之前如此、万古之後亦如此。子能孝弟忠信、修身務業、夙夜匪懈、自合於天道、和於人倫、不至失所以為人也」。

38 『語孟字義』卷上「性」2、「後儒以孔子之言為論氣質之性、孟子之言為論本然之性、信如其言、則是非孔子不知有本然之性、孟子不知有氣質之性者乎。非惟使一性、而有二名。且使孔孟同一血脉之学、殆若涇渭之相合、薰蕕之相混、一清一濁、不可適從。其言支離決裂、殆不相入若此」。

39 『童子問』卷下14、「漁父辭曰、天下皆濁兮、吾獨清。天下皆醉兮、吾獨醒。是屈子之所以自取其禍」。

40 『童子問』卷中72、「聖人以天下同然之道、而治天下同然之人、不以己修己、而與天下共由焉。不立異以違人、不好高以拂俗」。

41 『語孟字義』卷下「鬼神」2、「蓋三代聖王之治天下也、好

民之所好，信民之所信，以天下之心為心，而未嘗以聰明先于天下。故民崇鬼神，則崇之，民信卜筮，則信之。惟取其直道而行焉已。故其卒也，又不能無弊。及至于夫子，則專以教法為主，而明其道曉其義，使民不惑于所從也。孟子所謂賢於堯舜遠矣，正謂此耳。

42 『論語古義』先進9、「人情者聖人之所不廢，苟中其節，則為天下之達道。不中其節，則為一人之私情」。

43 『童子問』卷下50。

44 『童子問』卷下50、「堯舜，天子也。宜其声教之遠暨，而余沢之久流，然治績不過于九州，而廟食止于春秋之間，亦不出於其外。夫仲尼，匹夫也，旅人也。然道德遠暨，不可限量。……大凡天下君臣父子夫婦昆弟朋友，雖不親誦夫子之書，服夫子之教，然夫人善仁義，崇忠孝，不失君臣父子夫婦昆弟朋友之倫者，夫誰之力。非夫子之道，浹於肌膚，淪於骨體，永自行於冥冥之中，豈能然耶」。

45 『論語古義』綱領8、「蓋天下所尊者二。曰道。曰教。道者何，仁義是也。教者何，學問是也。……道者充滿于宇宙，貫徹于古今，無處不在，無時不然，至矣。然不能使人自能趨于善。故聖人立仁義，明五常。裁成輔相之而所以使人得為聖為賢，而能開天下之太平者，皆教之功也」。

46 『童子問』卷上24、「卑則自實，高則必虛。故學問無厭卑近。忽卑近者，非識道者也。……學者必自恥其道之卑近，敢為

高論奇行以高世，或至窮異以為神，援天以為高。諸子百家異端之徒特甚。皆不知美德故也。苟不差道卑近二字焉，則道可進學可明，而不至於差道之遠也」。

47 『論語古義』綱領7、「一人知之，而十人不能知之者，非道。一人行之，而十人不能行之者，非道……夫窮高則必返于卑，極遠則必還于近。返卑近而後其見始實矣。何則知卑近之可恒居，而高遠之非其所也。所謂卑近者本非卑近，即平常之謂也。實天下古今之所共由，而人倫日用之所當然」。

48 『語孟字義』卷下「忠信」5、「學有本体，有修為。本体者，仁義禮智，是也。修為者，忠信敬恕之類是也。蓋仁義禮智，天下之達德。故謂之本体。聖人教學者由此而行之。非待修為而後有。忠信敬恕，力行之要，就人用工夫上立名。非本然之德。故謂之修為」。

49 『論語古義』子路20、「孝弟美德也。忠信美心也。故聖門之教，必以孝弟為本，忠信為主。而今以此皆為士之次者何哉。蓋聖門之學，有用之實學也。苟德之不弘，材之不宏，則設令孝弟可稱，忠信可取，然皆無補於世，無益於人之國」。

50 『童子問』卷上27、「語人而難知者，非善教。導人而難從者，非善道。聖人之道，在於君臣父子夫婦昆弟朋友之間，而德不出於仁義忠信之外。通于古今而無所變，準乎四海而無所違。根於人心，徹于風俗，天子不能廢焉，聖人不能改焉。夫婦之愚，不肖皆能知之，皆能行之，故謂之天下之達道德。……大抵

務于高遠、而無益于人倫、無資于日用、無補于天下國家之治者、便孟子所謂邪說暴行是已」。

51

『董子問』卷中61、「蓋學者之進道、其初學問与日用杆格齟齬、不能相入。及乎真積力久、自有所得、則向視之以為遠者、今始得近、先視之以為難者、今始得易、漸次近前、非學問不樂、非學問不言。……至於子女臧獲之賤、米鹽柴薪之細、大凡接乎耳目、施乎日用者、綫是莫非道。俗外無道、道外無俗、而雖一点俗氣、亦著不得。此是上達光景」。

研究ノートⅠ

柳州文廟

柳州は中国広西チワン族自治区に位置する、人口約一六〇万の地方都市である。この地は古くは前漢の頃より統治された記録が残るが、「柳州」という名は唐代につけられ、殊に中唐の政治家・文学者である柳宗元（七七三―八一九）が、政争の敗北により再三の左遷の果て最後に行き着いた地としてもよく知られている。

近年、日本で柳州の文化や民族をあまねく叙述した文章は、古典中国文学者で早稲田大学名誉教授の村山吉廣先生の「柳州紀遊——柳侯祠の春光」（『新しい漢字漢文教育』第四六号二〇〇八所収）を置いて他にない。村山先生は、二〇〇七年四月に早稲田大学や斯文会における中国の思想・文学関連講座の受講生を率いて、一週間にわたる中国南部の旅をした。その際に桂林から柳州入りし、柳宗元の衣冠塚が残る柳侯祠を悉に視察して著したのが「柳州紀遊」

東日本国際大学経済経営学部
東洋思想研究所 研究員 田村立波

である。「柳州紀遊」には柳州の歴史や民俗が微に入り細にわたって記載されており、柳州を知るにはもってこいの資料である。しかし、柳州文廟への言及は柳宗元による「柳州宣王新修廟碑」（『柳宗元集』巻五所収）のみにとどまっている。実は、現在の柳州文廟は先生が柳州を訪れた三年後に再建されたものであり、つまり、村山先生には文廟を目にする機会がなかったのである。もし斯文会参与をも務める村山先生が柳州文廟と巡り会えていたならば、きっとまた趣を異にする名文を誕生させていたに違いない。

柳州文廟が初めて建立されたのは唐の貞観元年（六一七）であった。孔子を祀る文廟は孔廟のほか、文宣王廟、至聖廟、宣聖廟、夫子廟、先師廟、魯司寇廟、儒学廟、学宮、黌学と、実に様々な呼称が通用してきたが、再建されたものについては、おしなべて孔廟もしくは文廟と呼ぶのを常

とする。「文宣王廟」は唐の開元二十七年（七三九）、唐玄宗が孔子を追諡し「文宣王」という封号を与えたことに由来する呼び方である。以降、関羽などを祀る武廟に対して文廟と称されるようになった。従って、貞觀元年に建立された当初の柳州文廟はもともと「孔廟」か「夫子廟」と呼ばれていたはずである。唐の元和一〇年（八一五）、刺史として赴任した柳宗元が「州之廟屋壞、幾毀神位」（『柳州文宣王新修廟碑』『柳宗元集』卷五所収）と嘆き、荒れ果てた孔廟を修繕し、「柳州文宣王新修廟碑」を立てて孔子の思想を治政の要とした。その後幾度か興廃を繰り返したが、一九二八年鍛冶屋の火の不始末が原因で柳州城の大半を焼き尽くした大火によって焼失してしまった。

筆者は、二〇一六年三月のある日に帰省した際に再建された現在の柳州文廟を訪れた。本稿では、再建された現在の柳州文廟の実情を報告しつつ、現代中国の文物保存、再建の意義について考えてみたい。

現在の柳州文廟は、旧廟の遺跡（現在は高校の敷地内にある）ではなく、市内をU字型に流れる柳江の南岸に、二〇一〇年に再建された。登台山という小高い山を背に、柳江を望む場所に建てられている。その上流約770mには、柳宗元に因んだ文恵橋（柳宗元の諡号は「文恵」という虹型の橋があり、その橋を渡ると、現存する柳州最古の城

楼——東門城楼がある。明洪武十二年（一三七九年）に建造された城楼には関羽を祀る武廟が建っており、柳江を挟んで文廟と向かい合う形になっている。

再建された柳州文廟の敷地面積は6・54万平方メートルで、建築面積は延べ8450平方メートルに及んでいる。全体的な建築設計は清華大学によって行われた。建物は南から樞星門、泮池、従心門、杏壇、大成門、大成殿、明倫堂、崇聖堂、文昌塔からなっており、そのうち、従心門と文昌塔は柳州文廟ならではの建物である。建物は宋の時代の建築様式を主とし、そこに嶺南地方の建築スタイルを融合させている。

樞星門は文廟の表玄関として、なくてはならない重要な建築物である。柳州文廟の樞星門には福建省龍田産出の黄青石が用いられ、横24m、高さ11・2mの五間六柱の様式となっている。六本の石柱の頂には「礼、楽、射、御、書、数」の六芸を表す彫刻が施され、六芸に通ずる博識の人材を世に送り出すという意味が込められている。昔は樞星門の左右両方に「下馬碑」が建てられ、役職を問わず、ここで馬を下りなければならぬしきたりとなっていた。

樞星門を通り抜けると、横6m、長さ25mの半円形の泮池が現れる。泮池は魯国（現在の山東省南部）を半月状に流れる泮水という川にその名の由来がある。魯の学宮が

泮水の河畔に位置していたため、「泮池」が学び舎の代名詞になり、孔廟の建築様式として取り入れられるようになった。泮池は周礼に基づいて造られている。「周礼・王制」に「大学在郊、天子曰辟雍、諸侯曰泮宮」とあるように、天子の学校は円形の池と壁に囲まれる様式であるのに対し、諸侯の学宮は半円形の池に面して造られる。文廟では諸侯の基準に拠り、半円形の泮池が設けられた。泮池には三本の橋が架けられている。その名を泮橋といい、また「功名橋」ともいう。科挙で郷試に合格した举人しかその橋は渡れないとされていた。橋面と欄干には四川省の漢白玉が用いられている。橋面には深彫の技法による「双龍戯珠」の吉祥図案が彫られ、欄干には瑞雲の彫刻が施されて、「順調に出世する」ことを意味する。

泮池を渡れば、従心門に着く。従來の文廟の建築様式には従心門という建物は存在しないが、柳州文廟を再建する際に新たに付け加えられたのである。建物の命名は、『論語・為政』篇にある「七十而従心所欲不踰矩」（七十にして心の欲する所に従えども矩を踰えず）に由来する。「常に学習し道徳心を向上させ、如何なる場合にも『心の欲する所に従えども矩を踰えず』という境地が保たれるように」という理想が込められている。従心門は横16m、高さ10・98m、福建龍田の黄青石が用いられている。柱の頂には灯籠

の彫刻が施され、常に心に光を灯すようにという寓意が込められている。

従心門を通れば杏壇の前に出る。杏壇は横と奥行きが8・76m、高さ9・43mの正方形の建物で、瑞雲の彫刻が施された漢白玉の欄干に取り囲まれている。中央には二〇一一年に中国孔子基金会によって寄贈された孔子の銅像が安置されている。杏壇は孔子が弟子に学問を教えた場所。真ん中の孔子銅像を取り囲むように回りの柱と柱の間には木製のベンチが置いてあり、観光客にとつて絶好の憩いの場となっている。

杏壇の次は家屋式の構造となっている大成門である。大成門につながる門であるためこう名付けられた。大成門には屋根付きの三つの入り口がある。真ん中の門は「儀門」と呼ばれ、門の両側の柱に「先知先覺為万古倫常立極」、「至誠至聖與両問功化同流」という清の雍正帝（一六七八〜一七三五）の題字が掲げられている。儀門は儀式の時にしか開放しない。通常は左側の「礼門」と称される門から入り、右側の「義路」と称される門から出ることとなり、「礼門に入り、義路を行く」（礼から入り、義を行く）という意味が込められている。

大成門を通り抜けると、広場があり、左右両側には銀杏が一本ずつ植えてある。その木を囲んで小さな屋根がつい

た板が設置されているが、そこには祈願のことは書かれた赤い帯が奉納され、幾重にも重なって板を覆い尽くしている。やや離れた場所に亀趺が1頭ずつ置いてあり、それぞれが柳宗元の「柳州文宣王新修廟碑」、柳州市政府の「重建柳州文廟碑紀」と彫られた石碑を背負い、柳州文廟の歴史の証人となっている。

大成門の奥には、文廟の中心的な建築物、荘厳な大成殿がある。基礎部分の高さは5・85mにも及ぶ。大成殿に入るには両側の緩やかな階段を上つていかなければならない。黄青石の階段の真ん中には、長さ18m、幅3・6mの四川省産出の漢白玉で造られた龍階が敷いてある。そこには饜飶紋と一九匹の龍が彫刻されており、その精巧さは故宮にある龍階を彷彿させる。いうまでもなく、皇帝の輿が通る龍階の上は人が歩いてはいけない場所なので、欄干に取り囲まれている。

大成殿の建物自体は横七間で49・7m、奥行き五間で47・5m、高さは31・8m。中国の孔廟・文廟の中で一番の高さを誇る。二重屋根を覆うのは黄金色の琉璃瓦である。殿内に入ると、中央部に安置されている高さ3・5m、重さ1・2tにも及ぶ銅身金箔の孔子の座像が目につく。孔子は十二章紋様の帝王服を身にまとい、十二旒の王侯貴族のための冕冠をかぶっている。孔子像の東側には「復聖」

顔淵、「述聖」子思が、西側には「宗聖」曾子、「亜聖」孟子が配置されている。独特な設計の天井を支えているのは紫銅に覆われた24本の柱である。柱は高さ6m、直径0・8mで、表面の紫銅には蓮の花と昇竜が彫刻されている。東西両側の壁には銅板が嵌め込まれ、閔損、冉雍、端木賜、仲由、卜商、有若、冉耕、宰予、冉求、言偃、顓孫師、朱熹ら「十二哲」の人物が浮き彫りにされている。孔子の弟子ではないが、儒学を体系化し後継者とされた朱熹も孔子の直弟子とともに十二哲に組み込まれるのが目を引く。これは、朱子学が重視された直後の時代の影響を受けた明・

清文廟の様式であり、現在もそれが守られている。孔子座像両側の手前の柱には清の雍正帝の「徳冠生民溥地辟天開威尊首出、道隆群聖統金声玉振共仰大成」、奥の柱には乾隆帝（一七二一〜一七九九）の「氣備四時與天地日月鬼神和其徳、教垂萬世絶堯舜禹湯文武人之師」という対聯が掛けてある。孔子像の真上の梁には康熙帝（一六五四〜一七二二）の書とされる「萬世師表」の金字青地の横額があり、向かって右側には咸豊帝（一八三二〜一八六二）の「徳斉疇載」、左側には光緒帝（一八七二〜一九〇八）の「斯文在茲」が掛けてある。これらの対聯と扁額はいずれも孔子を祀る「総本山」である曲阜孔廟の複製品として、曲阜の会社に特注して造られたものである。「大成殿」の三文

字も曲阜孔廟にある康熙帝の書を模写したものである。扁額後方の天井には余すところなく『論語』『為政』篇と「雍也」篇の名句が小篆で墨書されている。毎年九月には孔子祭、一二月には成人式の式典が大成殿で行われる。

清朝の歴代皇帝が揮毫した文字を大成殿の随所に飾っているのは、現存する孔子廟の本山的存在の曲阜の意匠をそのまま踏襲したためと思われる。すなわち、柳州文廟の再建は、唐代の姿を再現するのではなく、あくまでも旧中国最後の王朝の姿を復元させる意図があったと考えられる。

大成殿の後方にあるのは、学校の役割を持つ明倫堂である。高さは22・5m、横と奥行きは共に21・6m、その建築様式は大成殿と異なり、灰色の琉璃瓦が覆う二重屋根の上は四角形で、下は円形を成しており、「天円地方」という中国の宇宙観を象徴するものとなっている。ここは「柳州文廟大講堂」として、市内の小中学生向けに、中国語文、漢詩文、工芸、書道、水墨画、武術などを教える場所となっている。唐の時代からできた「廟学合一」の制度が歴代王朝によって守られて今日に至っているのである。一方、北京のように、「廟学合一」ではなく、「左廟右学」という古代の礼制に基づいて国子監（最高学府）と孔廟が機能別に建てられる地域もある。

文廟の一番奥にあるのは孔子の先祖を祀る崇聖堂であ

る。これはもともと孔子廟にあった啓聖祠と呼ばれ、孔子の父親叔梁紇を祀っていたものに由来する。雍正元年（一七二三）に雍正帝が孔子の先祖五代に王爵尊号を与えて以降、先祖五代までが兼祭されるようになり、この名称の堂が作られるようになった。崇聖堂は高さ28m、横41m、奥行き33・8mで、大成殿に次ぐ高い建築物である。緑の琉璃瓦を使う三重屋根の構造は南方建築の特色を備えている。建物の周囲は瑞雲の彫刻が施された漢白玉の欄干に囲まれ、格調の高さがうかがえる。

崇聖堂から柳江の方に目を向けると、七重の文昌塔が見える。文昌塔は道教の建物である。ここには28星宿の一つである「文昌星」、即ち道教の「学問の神様」である文昌帝君が祀られている。柳州文廟はいわゆる「儒道融合」という中国文化独特なスタイルで蘇ったのである。儒道融合の様式は、他にも西安文廟、台南文廟などが今日見ることができ

る。柳州文廟は、一九二八年の柳州城大火で焼失し、柳宗元の碑文のみになっていたものが、二一世紀に現代の技術を駆使して、往時の面目を再現しながら蘇らせることになった。再建された場所は本来文廟があった場所ではないものの、柳江を隔てて対を成す武廟と対峙するという町のランドスケープ全体のバランスを考えた上での最良の場所に再

現された。歴史的建造物を復元する場合、当時の姿を再現するのみならず、その建物が本来持つ機能も発揮させるものとして活用するという発想は日本にはあまりない。柳州文廟は、単なる博物館的な建造物ではなく、中国の古典文化を後世に向けて教育していく機能並びに現代的意義も兼ね備えるものとして再建されていることは誠に興味深い。柳州文廟は、中国の伝統を継承しつつ、次世代へもそれを伝える役割を果たしていく文化財産になっていくのである。

文廟を後にした時は既に日が暮れようとしていた。ライトアップされた煌々たる文廟のシルエットが柳江に映り、川の流れに揺れながらいつまでも残っていた。

■特別企画■

清水市長インタビュー

吉村作治『人間力回復宣言』を読んで ―いわき市の未来と人間力―

いわき市長・東日本国際大学客員教授 清水 敏 男

このたび本学の客員教授にご就任いただいた、いわき市長の清水敏男先生に、本学学長吉村作治の新著『人間力回復宣言』を題材にして、本学との関わりや他者との交流など様々な観点からお話を伺った。

――本学で授業を担当した際のご感想

清水・授業のお話をいただいた当初は、「復興学」の授業ということでいわき市の復興状況を中心に話をさせていただくこうと思っていました。ただ授業は「人間力」についてもテーマにしていると聞ききましたので、そこで復興の話に特化するのではなく、学生さんがこれからの長い人生を歩んでいく上で、なか糧になるような、自分なりの思いや考え方も合わせてお話させていただきました。

貴学の学生さんの印象ですが、みなさん大変真面目に耳を傾けて下さいます、非常に礼儀正しい学生が多いという印象を受けました。もちろん、こちらが真面目な話ばかりを致しますと、いくら学生さんでも疲れてしまうと思いましたが、なるべく皆さんに興味を持ってもらえるような身近な話題も差し挟みつつ、お話をさせていただきました。いわき市の街づくりについて、学生さんたちにも興味を持ってもらえそうな話題も取り上げておりましたので、学生さんたちの記憶に残るような授業だったのであれば、大変嬉しいことです。



——学長の著書を通して見た儒学の教えについてのご感想

清水…論語については、学生時代に少し学んだことがあるだけですが、今回の吉村学長の著書を読ませていただき、孔子の教えというものは、それはへ人の歩むべき道の模範を人々へ諭しているものではないかと受けとめております。著書のなかでは『論語』をはじめとする様々な教訓などのお話に注目されております。それらをただの一方的な「教訓」としてのみ理解すると、どうしても偏平な教説をただ学んでいるように受けとめてしまいます。しかし孔子の教えは、そのような型に嵌まったものではなく、現代の我々が日々を振り返って得心するようなお話が数多く収められていることに気付きました。

時代が変わっても、同じ人間である以上、どこか普遍的な教えがあるのだと思います。また、そのような普遍的な教えを孔子の言葉を「論語」や「儒学」という学問のかたちで、継承されてきたのだと思いますし、人間は（このようであらねばならない）というような思いも新たにしたいところです。

——吉村学長は『論語』のなかでもとりわけへ人との付き合いぐいという側面を重視していました

清水…「政治」というのは、人と人とが相対するところから始まるわけです。人間社会というのは、他者との交流なしには成立しません。人間は、他者と付き合わなければ生きていけない存在であると思います。吉村学長が他人とどのように〈付き合う〉のかという「人間関係」に注目して『論語』を読み解かれたことに共感しております。

わたくしの好きな言葉に「一期一会」という言葉があります。その時にしか出会えない人という方もいる。その時々でお会いする方と触れ合って、どのように自らを成長させる糧かてに出来るのか。それは政治家としての信条としても必要なものだと思います。

わたくしが、子供さんたちにお話するときには、例え話として「ダイヤモンドは磨いて初めて光り輝くんだよ」という話をするがあります。儒学の古典にも「玉琢かざれば器を成さず（宝玉も磨かなければ玉器に使用出来ない）」という言葉があるようです（『礼記』）。ただ、闇雲に石を磨いても光り輝かせることはできません。ダイヤモンドは大変に硬く、ダイヤ同士でなければ光り輝くように磨くことができないのです。

人間も同じです。長い人生においては様々な他者との出会いがあります。良い人との出会いが自分を磨くことにもつながります。ただ人と出会ってれば自分が磨かれるということでは決してありません。やはりすぐれた人との出会いによってこそ、より光り輝くものなのです。生きていけば、不幸にして良くない人との接触もあるうかと思えます。それは、吉村学長が後半で言及しておられた「負の人間力」へと引つ張られてしまい、辛い思いをしたり、心に傷を負ってしまったたりする恐れがあります。よくよく気をつけなければいけません。

誰と切磋琢磨し、ともに成長してゆくのか。この点、人間社会を生きていく上で少なからず影響があると思います。

学生さんたちにも、人生の先輩として出会うことができました。学生さんたちに何か示唆する言葉を残していければと思っています。

——清水市長が本学でご講演していただいた際、学生が書いた感想文の中で一番多かったものは「大きな夢を持つことの大切さを学びました」という内容でした。

清水…そうですね。それは大変に嬉しく思います。人生に

とって夢を見つけることは「やる気スイッチ」のきっかけにもなりません。また夢といっても身近な夢もあれば、将来の大きな夢もある。若い時はなかなか遠い将来の夢を思い描くことは難しいかもしれません。私も学生の頃は、まず生徒会長を目指してみようという身近な夢を設定しました。そうした小さな夢をこつこつ積み重ねることで、その先の大きな夢も見えてくるのではないのでしょうか。吉村学長の著書の中でも、学長のお母さまが「千里の道も一歩から」という言葉を大切にされていたことが書かれていました。若い学生の皆さんには何事も身近なことから、小さなことから挑戦してもらいたいと思います。

——また吉村学長の著書の中では教訓文学として、ブタハヘテブというエジプトの宰相の話が出てまいります。同じ政治家としてどのようにお感じになりましたでしょうか。

清水・著書を通して、時代は変わっても人間の本质はそれほど大きくは変わらないのではないかということを感じました。どの時代においても徳を積み重ね、人間力を高めていくことがやはり大切なのだと思います。

す。どんな人間にも欲や妬みなどの負の感情、吉村学長の言葉を借りれば「負の人間力」もあるものです。ですから、その意味でも生涯学び続ける姿勢は忘れてはいけないと思うのです。一生勉強です。

また勉強と言っても、ただ教科書を読むことだけが勉強ではありません。上司から学ぶこともあるでしょうし、親戚や知人、また古典などの本を通して学ぶこともあるでしょう。このように、様々な人間から学ぼうとする謙虚な気持ちを決して忘れてはいけないと思っております。

——清水市長が教訓として日々心がけていること、また人生の中で教訓となっているような出来事は何かありますでしょうか。

清水・吉村学長は「神様が見ているよ」というお母さまの言葉を今も忘れずに胸に留めていると著書の中に書かれていらっしやいました。私の親も同じように「おでんとさまが見ているよ」とよく話してくれたものです。人間の心の中には必ず弱い部分もあります。そんな弱い自分に立ち向かい、誰が見ていなくても努力し続けることが大切だと日々心がけています。この想いは吉村学長も同じなのではないでしょ

うか。政治家という仕事は見えない努力の積み重ねが欠かせません。陰の徳を積むこと、これが常に心がけている人生の教訓です。



——「陰徳あれば陽報あり」ですね。市長というお立場の中で仕事を迅速に進めなければいけない場合もあれば、時に慎重でなければならぬ場合もあると思います。清水市長は仕事の進め方という点において、どのようなことを心がけていらっしゃるのでしょうか。

清水…何事も一〇〇%の王道を歩くことは難しいと思います。当然、進んでいく中で失敗をすることもあると思うのです。そういう時は潔く反省し、次に進めばいいと考えております。

私は学生時代に野球をやっておりましたが、よく先輩から「バットは振らないと当たらないよ」と言われたものです。バットを振って、仮にボールに当たったとしてもヒットになる率はよくて三割三分三厘。三割も打てれば強打者です。しかし、ほとんどが凡打になる。それでも、バットを振らなければヒットにもなりません。震災からの復興においては、まずスピード感を持ってこれを進めていくことが求められており、様々な分野において挑戦するという気持が重要です。部下に対しては、失敗を恐れずどんなことにも怯まずに挑戦して欲しいと願っています。

どの会社、どの組織でもそうでしょうけど、若手

が生き生きと仕事をし、存分に力を発揮するためには、上司が上手に部下の背中を押してあげなくてはいけない。責任はおれが取るから、思い切ってやってみろ」というふう上司が声をかけられるかどうか。根本は信頼です。信頼されていると思うと、若い人は思いもかけない力を発揮するものです。

ですから、部下を信頼し、仕事を任せる。あとはじっと見守る。時には自分でやった方が早いし、楽だという場合も多々あります。しかし、自分でできる範囲というのは当然、限界があります。立場が大きくなればなるほど、その範囲は限られてきます。

いわき市もこれだけ大きい市ですから、農林水産業もあれば、工業も商業もある。観光もあるし、福祉も教育もある。多種多様です。どれも大事です。そして、それぞれの部署には責任と誇りをもって業務を担う職員がいます。市長だからといってすべてをできるわけがありませんから、そういう人たちに任せて一生懸命やってもらうしかないと思います。

その総合力が結果的にオールいわき市になっていくのです。ですから、市長という立場としては方向性をきちつと示す。その方向性に沿って仕事をしてもらえるように見守っていく。もちろんすべてがう

まく期待通りにいくということはありません。もうちょっとこうしてほしかったなとか、自分の考えていたこととちょっと違っていたとか、いろいろあるわけですけど、それはそれで次に生かしていきけるようにすればいい。経験が成長のエンジンになります。特に若い人ほどそうですね。

——政治家は、私たちと違って任期がありますから、四年後に結果を出さないといけないという厳しさがあります。

清水…これまで自分は市会議員、県会議員、そして市長と政治家の道を歩んできたわけですが、自分の信条としては与えられた仕事を一生懸命やる、誠実に仕事に取り組む——そうすれば必ず見てくれる人は見えてくれるという思いで今までやってきました。これは今でも変わりありません。

——目の前の仕事に全力という姿勢が大事ですね。

清水…そうですね。ただ同じ仕事でも、そこに自分なりの楽しみというかやりがいというのが必要ではないかと思っています。

自分なりの楽しみ方、やりがいとか、やはり楽し

くないと仕事はつらくなつてしまします。やりがいをそこに見出すことよつて頑張りもきくという面があるのではないのでしょうか。

まちづくりでは、例えば「魅力ある町」とか「若者が住みたくなるような町」とか、そういう街づくりをいろいろと考えていく。時には皆と激論を交わす。どういう街であれば、魅力ある町、楽しい町と言えるのか、自分も住んでみたいと思えるようになるのか。そもそも自分が楽しくないのにここに住んでくださいと言つても、誰も住んでくれないのではないかと思ひます。

——この町で生活していて誰もが楽しめる。そういう街づくりということでしょうか。

清水…自分があつたらいいのではないかというものを具現化できないか考えてみます。例えば市が検討している平城について、もともと平は城下町で歴史のある町であります。明治政府から民間に払い下げられて買い戻しにならなかつた経過があつたようですが、今、市が買い戻して城跡公園として整備しようと準備を進めています。

今後においては、慎重に市民のコンセンサスを得

ながらやつていければと思つています。市役所応接室にいわき市の全景を模したジオラマがあります。

自分が市長に就任し、最初のボーナスでこのジオラマを作りました。お城山にお城ができたらこんなふうになるイメージで、その下を走るのが常磐新幹線となつており、これが私の夢、My dreamですが、こんなことは模型だからできるんですが、でもこれが私の夢ということで形にしたわけです。そうしたら平の町の方々が、「何か市長はお城を作ろうとしている」という話になつて、それからですね、あそここの本丸のところがずっと封印されていたのですが、けれど、平の町の方々も、「自分たちも何かできることはないか」ということで、市民の皆さんにも本丸の部分を開放して、いろんなイベントなどを開催していただきました。二〇年間閉ざされておりましたが、市民の皆さんがそこに入つて「いわき市にこんな素晴らしい空間があつたんだ」ということが、知られるようになったのです。市制施行五〇周年の記念式典では一夜城ということで張りぼてではあります。城が立ち上がり、それを見て「いわきは城下町だったんだね。お城あつたらいいよね」というような声も出るなど少しずつ気運が醸成されてきてお

ります。夢として描いたものが現実に近いと思いますが、まだまだ課題はありますし、慎重に進めないといけないと思っています

——そういう意味でのまちづくりの楽しさというかやりがいですね。自分の思いをどれだけ市民の人たちと共有し、実現できるか。確かに政治家としてのやりがいというか、夢になりますよね。

清水…例えば、いわきF.Cもその一つですし、Jリーグを目指すチームがいわきに立ち上がりました。Jリーグに行くにはスタジアムが必要となりますが、将来的にスタジアムができて、サッカーチームがJリーグに入って、いわき市民が赤いユニフォームを着て「いわきF.C頑張れ」といった姿を夢としてイメージするわけです。

——大きな夢を持ってそこに向かって一歩一歩着実に進んでいく。その歩み自体が楽しみそのものですね。

清水…去年天皇杯でいわきF.Cはコンサドーレ札幌というJ1のチームと試合をし、5―2で勝ちました。その時、パブリックビューイングをいわきF.Cのクラブハウスでやりましたが、私自身、パブリックビュー

イングはテレビのニュースとかで見えることはありましたが、まさかこのいわき市でやれるとは思っておりませんでした。私もそれに参加して、ゴールが入るたびにその場で初めて出会った若者と一緒になって喜びを分かち合いました。いわきでもこういう体験ができるようになりました。

いわきF.Cがこれからもっと活躍していくようになれば、もっともっと地域が一体となって歓喜を共有する機会が増えていくと思います。

——スポーツを通してそういう一体感が生まれますね。

清水…そうした一体感がいわき合併から五〇年経って、さらなる発展を目指すという時に必要な力になっていくのではないかと思っています。例えばいわき出身の若い人たちが大学を卒業して、地元いわきで就職しようかなというふうに考えていただける方も増えるかも知れません。

——地元に残ってこのまま楽しんでいくこと。

清水…例えば、いわき以外の北関東とかあるいは南東北の人たちもいわきに住もうかなと思ってくれればだんだん人が集まってきました。人が集まるにはそれなり

の魅力というのが必要であると思います。そのためには文化面での充実も必要ですし、あるいはスポーツの領域での充実・魅力も必要です。また働く場も必要でしょうし、あるいは福祉の充実も不可欠です。そうしたことを一つ一つ積み重ねていくことが結果的にいわき市、自分のふるさとが魅力あるものに発展していくことなのではないかと思います。

——そういうことの地道な積み重ねでいわきの魅力というものもどんどん増していくと思いますね。

清水…そうですね。特に今年の夏にはイオンモールも開業しますし。そうすると、あの小名浜港の一带というのが多くの人でにぎわうエリアになっていくと思います。若い人にとっては——私は「デートスポット」と言っていますけど——魅力のある町になっていく。かつて自分が学生のころ、また東京で働いていた時に、「いわきに戻っても何も無いな」という思いを抱いていました。そういう思いを今の若い人には言わせないとか言ってもらいたくないというのがあります。そのためにはいろいろと市長としてやっていかなくてはいけないことがたくさんあると思います。

いわきは東京と近いですから、例えば東京の大学に行ってもちよっとこの連休にはいわきに帰ろうかなとか、週末に帰ろうかなというふうな町になつていけば、人口減のなかでも生き残っていけるのではないかと思います。

——最後に市長、この春、市役所にも新しい人が職員として入ってきますが、そうした若い人に期待すること、こうあってほしいといったものがございましたらお願いいたします。

清水…やっぱりチャレンジングでアクティブな人であつてほしいと思います。頭でっかちになるのではなく、「まずは行動してみる、動いてみるところから始めるんじゃないか」——そう訴えたいです。それが人間力の一つだと思いますし、理屈で考えて実現不可能なことのように思えても、諦めずに動いているうちに、いつの間にか事態が好転していくということもあるものです。

——本学に期待することがあれば、ぜひお願いいたします。
清水…貴学のカラーには、国際大学として海外からの学生さんが多いというのがあろうかと思えます。これは

大変重要な特色だと思っています。というのも、いわき市のなかで外国の方と触れ合う場面というのは極端に少ないように感じているからです。そのような現状のなかで、大学キャンパスを通じて身近に海外の方と触れ合うことができるというのは、人間の幅を広げるために大きな力になると思っています。大学生活のなかで留学生の皆さんと知り合い、友達になり、お互いの出身国についても興味を持つこともあれば、実際に行くきっかけが生まれるのではないのでしょうか。

海外に行ってみれば、おのずと色々な考え方も生まれてくるはずですよ。そのような視野の広がる経験というのを市内の最高学府へ通う学生さんには持っていたいただきたいです。さらに学生さんだけではなく、将来的には市民の皆さんにもそのような海外と触れ合う機会を数多く作っていただけるとありがたいですね。

海外の方に対して臆することなく、同じ人間として相対していけば、おのずと気持ちも通じるものだと思います。これは、学生さんでも大事なことでないでしょうか。もしかすると、語学に自信が無いから消極的になる方もいらっしゃるかもしれませんが

が、まずは飛び出してみるという気概を持つ、そういう学生さんになってほしいですね。

(聞き手…東洋思想研究所 三浦健一・高橋恭寛)

■ 書評 I ■

町泉寿郎編著 『渋沢栄一は漢学とどう関わったか』

「論語と算盤」が会場つ東アジアの近代』

いわき短期大学幼児教育学科准教授 福井 朗子

よく知られているように、渋沢栄一は日本で最初の銀行（第一国立銀行）を設立し、その他にも約五〇〇にも及ぶ銀行や会社の設立に関わった人物である。渋沢が関わり今に残る会社も多い。そのため、「日本資本主義の父」とも称されている。渋沢は一時大蔵省の役人だったが、それを辞してからは民間の立場で日本経済の発展及び日本の近代化に尽力した。また、経済だけではなく教育や国際文化交流、社会福祉事業などにも携わり、民間外交の先駆者ともいわれている。その渋沢が生涯大事にしていたものがある。

それは、幼いころに身に付けた『論語』であった。その一端を窺い知ることができるとある。その絵は、渋沢の古稀のお祝いに小山正太郎によって描かれ贈られたものだが、その絵には、刀、シルクハット、そして本（『論語と算盤』）が描かれている。渋沢は、この絵をとて

に入っていたといわれている。この絵に描かれた『論語と算盤』は渋沢の著書である。この絵を通して、渋沢が『論語』をどれほど大事にしていたか、どれだけ『論語』が彼の思想の基盤となっていたかを知ることができる。

さて、町泉寿郎編著『渋沢栄一は漢学とどう関わったか「論語と算盤」が会場つ東アジアの近代』は、『渋沢栄一と「フィランソロピー」』シリーズの第一巻として刊行された。二〇一七年に発刊されたこの著書を皮切りに、二〇二一年までに八巻が発刊される予定となっている。このシリーズは、渋沢の実業家としての一面だけではなく、渋沢の「フィランソロピー」活動の全体像を把握し、それを八つの視点から多角的に分析することを通して、渋沢の思想を重層的に考察することを目的としている。ここで言う「フィランソロピー」とは、「人類愛に基づく、個人や

団体の慈善活動、奉仕活動など、自発的で利他的な活動を意味」する。それはまた、「キリスト教とのつながりが深いフイランソपीーとは区別する概念」として用いられている。その第一巻となるこの本は、近代日本経済の礎となった洪沢と二松学舎の創設者であり漢学者でもある三島中洲との関係に着目し、「漢学」という視点から洪沢の思想を理解しようとするものである。

さて、洪沢の代表作である『論語と算盤』は、多くの言語に翻訳されているだけではなく関連書籍も出版されていることから、洪沢の「静かなブーム」が起きているともいわれている。しかし、この著作においてたびたび指摘されているように、洪沢に関するこれまでの研究の多くは、どちらかというのと彼の「論語」にあたる儒教思想やその活動に関するというよりも、「算盤」にあたる実業家としての思想や活動に焦点が当てられている。そのため、この本では視点を変え、洪沢の「算盤」としての一面よりも「論語」に着目し、そこから「洪沢栄一」という人物を捉えようと試みている。この研究プロジェクトの洪沢における「多角的に分析する」という姿勢は、洪沢を専門とはしていない研究者や若手研究者を起用しているところからも伝わってくる。読み進めるとこれまでとは違う新たな洪沢像が立ち上がってくる。そして、新たに知ることも多く、どの章

も大変興味深い内容となっている。

洪沢の思想基盤となった『論語』に代表される儒教思想は、日本が近代化する過程において、一般的には「近代化を阻害するもの」として位置付けられている。しかし、洪沢は、江戸から明治、大正、昭和と目まぐるしく時代が変化し、近代化が急速に進むなかでも『論語』を捨てることはなく、また捨てようともせず、むしろ近代化する日本において必要な哲学であると捉えた。そして、自ら『論語』の教えを経済活動のなかで活かし体現するとともに、衰退する儒教の支援や普及に尽力している。当時においても時代錯誤もしくは反近代的と捉えられていた儒教を生涯の思想基盤とした人物が、日本の近代化に大きく貢献したというところに興味をひかれるとともに、読むにつれて、西洋から多くのものが流入するなかで、洪沢はなぜ『論語』を離さなかったのだろうか？また、洪沢は『論語』をどのよう捉えていたのだろうか？などの疑問が湧き上がってくる。これらの疑問に対し本書では様々な角度から検討が行われいくのである。

本は三部構成となっており、第一部は洪沢栄一の思想、第二部は洪沢の教育支援、第三部は洪沢と近代漢学についてである。第一部では、洪沢や三島中洲の『論語』の解釈が、当時の日本や東アジアの儒教圏、そして日韓中の儒教

研究においてどのように位置づけられるのか、との問題意識に沿って考察が行われている。第二部の洪沢の教育支援について、彼の漢学教育を含む広い教育支援活動に注目した内容となっている。最後の第三部では、洪沢が密接に関わっていた漢学塾二松学舎と湯島聖堂斯文会を取り上げながら、彼の儒教普及活動について検討している。

そのなかでも特に興味を引かれたのが、第六章の洪沢の女子教育支援についての考察である。なぜならば、私が現在、幼児教育学科に所属し女子教育にも携わっているということ、また、私自身がこれまで読んできた牧口常三郎や新渡戸稲造も洪沢と同様、女子教育に関わっていたという共通点があったからである。この章では、洪沢の女性観や女子教育観、そしてその変遷について触れるとともに、洪沢の女子教育への支援活動についても言及している。

洪沢はおよそ六〇〇ともいわれる社会公共事業に関わり、商法講習所（現在の一橋大学）、同志社大学、また三島中洲が創設した二松学舎の運営にも携わっている。女子教育においては、伊藤博文と女子教育奨励会を設立した後、東京女学館（現・東京女学館中学・高等学校）の開校にも関わるともに、成瀬仁蔵の女子教育理念に共鳴し、日本女子大学（現・日本女子大学）の設立・運営にも尽力している。成瀬仁蔵は、大ヒットしたNHKの朝の連続テレビ小

説「あさが来た」のなかでも取り上げられていたため、日本初の女子大学を創設した人物として馴染みのある方も多いだろう。洪沢も成瀬の女子教育理念に感銘し、成瀬のひたむきに努力する姿と熱意に感動し、日本女子大学の設立に積極的に関わっていった。

洪沢が持ち続けた女性観は、ヨーロッパ訪問や「男女平等」を主張した成瀬の影響を受けているものの、儒教的女性観である「良妻賢母」を理想したものであった。時代の推移と共に洪沢の理想とする「良妻賢母」の意味内容は変化しているものの、それでも彼の女性観の根底には儒教的な考えがあり続けた。しかし、時代と共に「良妻賢母」も変化していくべきとも捉えた洪沢は、「儒教の文脈において新時代の女性像の価値づけを試みた」⁴のであり、成瀬亡き後も彼の意志を体現しようと尽力している。実際、当時混乱状態に於かれた大学を救うため、洪沢は九一歳という高齢にもかかわらず第三代校長に就任し、創立者である成瀬が念願した総合大学へ昇格する意志を受け継ぎ、奮闘している。

洪沢は、当初キリスト教に支えられた成瀬の教育理念を理解できなかったようであり、そのことを包み隠さず素直に認めている。また、女子教育を支援しつつも東洋の女子教育の特質を捨てるべきではないとも率直に発言してお

り、そのようなところにも洪沢の人となりを少し知ることができる。洪沢の女子教育の目的が一貫して儒教に基づく「良妻賢母」にあり、それが「女子本人のためというより、むしろ母親として国や社会に貢献する重責を担うことが重視されているように見える」ことは確かに否めない。しかし、筆者が指摘するように「なくてもよいものは婦女の才」といわれた「女子高等教育（高校、女学校）ですら一般に受け入れがたい時代に、女子も男子と同様に教育を受ける女子大学教育機関の創立および発達に捧げた洪沢の精神は、無視することができないと思われる」⁷のである。確かに、一般的には儒教の女性観が女性の地位向上を妨げるものとして位置付けられていることから、現代から見れば洪沢の教育理念は問題を含むものかもしれない。しかしながら、彼らをはじめとする多くの人の教育活動の積み重ねによって現代の女性の高等教育が成立していることも事実である。

大正五年、洪沢は『論語と算盤』を著し、そのなかで「道徳経済合一説」という理念を打ち出した。そして、『論語』を基盤とする倫理と経済活動の両立を掲げ、経済活動で得た利益は独占するのではなく社会全体が豊かになるよう社会に還元すべきだと説いた。現代において洪沢が「静かなブーム」となっている背景には、社会全体に漂う閉塞感を

打ち破りたいとの人々の願いがあるからだと思われる。江戸・明治・大正・昭和という時代を生き抜き、経済のみならず多くの社会事業にも貢献した洪沢から、その閉塞感を打ち破る何らかの手立てを学びたいとの思いからではないだろうか。また、大企業による不祥事が立て続けに報じられ、企業の倫理観が問われている現在の状況を鑑みれば、今後ますます洪沢の思想が求められるかもしれない。

洪沢は、「論語信者」と称されるほど『論語』の教えをもとにその一生を送った。儒教を軸に洪沢思想を分析したこの著作を通して、実業家・事業家としての洪沢をより深く多角的に理解し、洪沢の新たな一面を知ることができる。また、洪沢を通して儒教が近世から近代においてどのような撰取されたかを学ぶことができる一冊となっている。

〈注〉

1 「シリーズ出版 『洪沢栄一と「フィランソロピー」』（全八巻）

刊行にあたって、『洪沢栄一は漢学とどう関わったか「論語と算盤」が交易会東アジアの近代』町泉寿郎編著、ミネルヴァ書店、二〇一七年、i頁

2 同上書

3 この本での「漢学」の意味は、「漢文学圏の伝統学術の総称」という意味である。また、洪沢栄一や三島中洲が生きた江

戸後期の日本では、「漢学」は国学・蘭学に対する言葉として用いられ、「漢字・漢文による学術文化の呼称」であったそうだが、「本書の語義はこれに近い」としている。(三頁)

4 任夢溪「女子教育の近代化と渋沢栄一―「女大学」から日本女子大学の創設へ―」、町泉寿郎編著『渋沢栄一は漢学とどう関わったか「論語と算盤」が出会う東アジア化の近代」ミネルヴァ書店、二〇一七年、一五三頁

5 同上書、一五四頁

6 同上書、一五八頁

7 同上書、一五四頁

東日本国際大学東洋思想研究所編『人間力とは何か―3・11を超えて』

東北大学大学院博士後期課程 王 一兵

「はじめに」にあるように、本書は3・11東日本大震災五周年に際し、東日本国際大学・いわき短期大学において、二〇一四年にスタートした「人間力育成講座」から六編の講演と、さらに大学で毎年行われる「孔子祭」において震災後に発表された三編の講演を収録した、全九編からなる講演集である。

誰でもいくどとなく耳にしたことのある「人間力」だが、それは何かと聞かれると、大体の人は漠然としているため答えられないわけである。二〇〇三年四月の内閣府「人間力戦略研究会報告書」による定義をあげてみると、人間力は「社会を構成し運営するとともに、自立した一人の人間として力強く生きていくための総合的な力」である。それを、当「人間力育成講座」では、より簡単明瞭に「困難を

乗り越え、未来を切り拓く力」と解釈される。

本書は「人間力」をいうキーワードをめぐって、平易な言葉で多様な角度から読者を生きることへの深い思考にいきなう内容である。本書の目次は以下の通りである。

公共哲学とWA（山脇直司）
時代を読む（森田 実）

人間力を育てる脳の使い方（中野信子）
無常とあはれについて（玄侑宗久）

儒学思想の生き方（孔 垂長）

伊藤仁斎の〈私〉さがし（小島康敬）

脳科学入門（中野信子）

共に生きる力（片岡 龍）

勝者の思考法（二宮清純）

人間力とは何かという問いに対し、公共哲学、儒学、脳科学など様々な分野からその考え方を提示し、読者の理解を深めさせていくのである。これから本書所収の各講演の内容を見ていきたい。

山脇直司「公共哲学とWA」は、テーマで示された通り、公共哲学とはどのような学問であるのかと、「WA」の本質的な意味について論じた内容である。「公共哲学」とは「善い公正な社会を追究しながら、現下で起こっている深刻な公共的問題と取り組む学問」であり、それを自分自身で考え、実践することが大切な要件として取り上げられる。東洋では、孟子の哲学が公共哲学の原点として、現代にも適用するメッセージを持つことを指摘する。また、「和」と「輪」を表す「WA」は、多様性を認め、平和を目指して助け合いを行っていく理念である。こうした「WA」は東洋が、日本が、世界に発信し続けるべきものであるという結論に至る。

森田実「時代を読む」は、二〇世紀日本の失敗を指摘し、二一世紀日本人の生き方を示唆するものである。「しっかりと平和に生きることが根本におくべきだと強く主張する二〇世紀前半の日本の失敗は、平和を守らず植民地支配と侵略戦争への道を走ったことにあり、後半の失敗は米

主導のグローバリズムに影響され、日本は中庸主義という独自の生き方を放棄したことにあると述べ、この二つの失敗を反省することが二一世紀に日本復興の出発点と認識する。今日の世界はグローバル化のなかで「文明衝突」ではなく、「文明対文明の対話」に変えるべきである。自立・独立自尊の精神を回復するために、神道、仏教、儒教を思想の源流とした日本人は、平和、調和、中庸の東洋思想を取り戻す必要を強調する。

中野信子「人間力を育てる脳の使い方」は、人間力は他人を、自分を幸せにする力とし、脳科学分野の調査結果を提示しつつ人間力を説明していくものである。まず、人間力は経済力かという点、それは相関があるが、因果関係はないという。あるところ（年収七〇〇万円）で頭打ちになるからである。次に人間力と記憶力との関係について述べるが、それは記憶力よりも忘れる力が重要であるような結論になる。また、知能と幸福度、人間力の関係はどうかという点、全く関係ないと結論付ける。幸福感の源といえる物質セロトニンの少ない、いわば遺伝的に幸せを感じにくい日本人でも、自らの行動から遺伝子を修飾することによって幸福度を上げる可能性を示す。

また、同氏の「脳科学入門」は、脳科学の知識や脳についての誤った常識を分かりやすく紹介する内容である。脳

の良さの遺伝率は約50%であることや、人間の知能のうち、非言語性知能は二〇歳でピークを迎えるが、言語性知能は死ぬまで伸ばすことが可能であることがわかる。また、右脳左脳の個人差とか、「モーツァルト効果」は全く疑似科学であることを論証する。そして、脳科学の理論に基づき男女や人種による差異が遺伝的に規定されると説明しながらも、振る舞いで脳をある程度コントロールできる部分もあると明言する。これを日常生活で応用すれば、より人間らしく生きる助けになると期待できるであろう。

二宮清純「勝者の思考法」は、二〇二〇年東京オリンピック・パラリンピックと一九六四年のオリンピックとを比べ、今後の目標を提示するものである。高度成長期にあった一九六四年のキーワードである「成長」は、二〇二〇年になって「成熟」へと変わる。その根拠は30%の高齢化率である。もう一つのキーワードである「効率」は「快適」となり、快適な社会を目指すことを意味する。著者は高齢化問題を先進課題国としての日本が先に解決してみせようと提案し、そのほか、野球の話を通じて勝負において大切な準備力について論じる。

孔垂長「儒学思想の生き方」は、孔子の思想を念頭に置き中国の儒学思想において提唱される各要素を提示する。要素の一つ目は、「人の現実的価値を是認し、人の存在意

義を提唱」することである。これは儒学の根本となす「仁」に一貫すると述べる。二つ目は「修身」を通じて「人倫関係を維持するための道徳的準則を、家庭から社会と国家にまで及ぼす」ことである。三つ目は「天人合一」の思想に由来した「大自然の環境保護の思想を尊重し、人が自然と調和して共存できる」ことである。

小島康敬「伊藤仁斎の〈私〉さがし」は、江戸時代の町人儒学者である伊藤仁斎の自己探求について述べる。仁斎は自分を見つけるために七年間の引きこもりを経て、「関係性の中にある〈私〉」と「生命の流れの中にある私」を発見し、遂に「世間超脱」の危険性から脱出したのである。仁斎の経験を通じて、著者は人間の「関係性」の重要性を強調し、他者との関係性、命のつながりの中で〈私〉という私の捉え方を提唱する。これはまさに東日本国際大学の建学の精神にある人間観と一致する。

玄侑宗久「無常とあはれについて」は、「無常」と「あはれ」を通じて日本人の心を読み取り、日本人の独特の考え方を示すものである。日本人は昔から自然の脅威で無常の感情を抱き、そしてお辞儀や挨拶まで影響を及ぼすのである。というのは、頭を下げることでいったん自分を寂滅させるのである。一方、「あはれ」という忘れられない、複雑な気持ち、忘れようとする無常と両行させるのは日本人で

ある。忘れていながらも忘れていないあり方のできる年忌法要は典型的な例である。他にも、漢字と仮名、西日本と東日本、神と仏のように日本国では両行する。さらに、自然災害を乗り越えるには直観力が必要になってくる。ここに至って、日本人の「両行させ直感で決断する」¹¹ 両行と不二という柔軟で強い考え方が明示されるのである。

片岡龍「共に生きる力」は、感動することの意義を独自に解釈するうえで、「生きる」こと、「共に生きる力」の本質を求めるものである。人間は「共に生きる」存在であり、感動することによって変わり、成長すると述べる。ここでいう感動は既製品への感動ではなく、新しいことにチャレンジすることによって生み出される感動である。避難所の九〇歳のおばあさんの事例を通じてよく分かるように、自分と他人の間に生まれる感動と成長はまさに「共に生きる力」であり、「人間力」である。さらに、著者は死を恐れるのではなく、悲しむべきという非常に興味深い考え方を提示する。死を悲しむという究極の感動によって、人間は成長して古い世界を変えるのではないかと提唱する。

本書を通じて筆者が思うのは、我々は東洋思想の伝統に基づき、心を復興し、人間力の深化を求め、柔軟な人間関係を維持し、世界平和を守り、善き公正な社会を造ろうではないかということである。人間力を上昇したい人、より

良好な人間関係を作りたい人、より快適な社会で生きたい人、これは間違いなく一読に値する本である。評者の力不足で一編一編に込められた深い思いを十分に読み取ることができなかったことを深くお詫びする。

緑川浩司著 『論語』とリーダーシップ (財界21、二〇一七年)

経済経営学部 特任講師 南 雲 勇 多

学校法人昌平学園にて理事長を務める緑川浩司氏が代表著者を担い、「近代日本資本主義の父」、そして「実業の父」と称された渋沢栄一（一八四〇～一九三二）に焦点をあて、大きく三部の構成で編まれたのが本書『論語』とリーダーシップ』（財界21、二〇一七年）である。

周知の通り、孔子とその弟子たちの対話を通じたやり取りを、孔子の死後、弟子たちがその記録を起こして後世に伝えていったものが『論語』であり、『孟子』や『大学』、『中庸』と合わせて「儒教」の基礎となった。本書はその『論語』と、グローバル化が加速しポジティブにもネガティブにも可能性が混在しながら、先行きが分かりづらい社会の中にあって求められるリーダーシップについて論じられている。そして、求められているリーダーシップ論を時

代に合わせて説くことを超え、新たな時代とその根底に据えるべき価値を創造しゆくリーダーシップをどのように描き出すか、どのように創り出していくかについて考察を広げている。延いてはその展開を通して本書の議論が教育論としての側面も浮かび上がらせ、自ずと、学習者の幸福を実現し、社会に平和の文化を築くという教育機関としての使命の内実のあり方を論じることへとつながっていく。

あの未曾有の東日本大震災と原発事故をこの福島のいわきの地で経験し、その困難と過酷な現状に負けず、克服するための挑戦的な実践を続けてくる中で掲げられてきた「人間力」（詳しくは、緑川浩司著『人間力をはぐくむ 東日本国際大学・いわき短期大学の実践』生活文化出版、二〇一四年、などを参照のこと）。本書は、副題「渋沢栄

一人の人間力に学ぶ」が示すように、洪沢栄一の偉業と実像から浮かび上がる「人間力」に学びつつ、『論語』とリーダーシップについて明らかにしていく試みである。

洪沢栄一については様々な角度から本書でも記述され、また、洪沢研究の関連書が多数あるためここでは詳細は割愛するが、洪沢は経済の原意である「経世済民（世をおさめ、民を救う）」を体現した人であった。それは、洪沢が「日本の近代化のために企業を興して軌道に乗せることを自らの責務と考え、起業・経営に関わっても個人的な利益を得ることを嫌った。このため、自ら興した企業の役職を長く務め、大量の株式を保有して支配することに関心がなかった」ことや、「商業家として一家の富を計る」のではなく「公益公益」を求めたこと、「国家社会にも利益をもたらされる事業であるかどうか」を重要視していたことなどからもうかがえる。その洪沢が「生涯にわたって」「行動の規範として自らを律し、事業経営の基本とした」のが『論語』の教義であった。（本書一八頁）

洪沢が行動をもって示した「人間力」、そして「リーダーシップ」のあり方には、現代の世界も注目する。評論家であり山東大学名誉教授の森田実氏が本書の帯で「かのP・F・ドラッカーも経営の真髄を洪沢栄一に学んだと言われる」と書き出していることに加え、例えば、日本史

から知見を学ぼうという機運が高まっているハーバード大学において、十名の教授へのインタビューを通して上梓された佐藤智恵著『ハーバード日本史教室』（中央公論新社、二〇一七年）の中では、同大学経営大学院のジェフリー・ジョーンズ教授が「洪沢栄一ならトランプにこう忠告する」と題する同書の一節の中で洪沢栄一の経済観の価値の高さに言及している。このような中、本書がその洪沢の経済観だけでなく、その基となる哲学の基盤とした『論語』と彼の行動とを関連させながら、さらにはその人間像から「人間力」や「リーダーシップ」のあり方を浮かび上がらせる意義は大きい。

本書は大きく三つの構成から成り立っており、その主となる第一部分では代表著者である緑川氏が三本の対談を通して本書の主題を掘り下げていく。対談の一本目は東日本国際大学・東洋思想研究所の所長である松岡幹夫氏と「新時代のリーダーシップ論―『論語』と『法華経』から洪沢栄一へ」というテーマで、そして、二つ目と三つ目の対談として、東日本国際大学・地域振興戦略研究所教授の遠藤孝紀氏と東洋思想研究所准教授である三浦健一氏とともに、「洪沢栄一の思想と行動に学ぶ―民を強く！『経世済民』の経済学」、また、「洪沢栄一の思想と行動に学ぶ―震災復興と平和・福祉に尽力」と題して、洪沢栄一にみ

る人間力とその基盤となる『論語』の意義、そして、リーダーシップのあり方や、そのリーダーシップを育成する教育などについて多角的に議論を進めていく。

第二の構成部分では、財界ふくしまの編集部が担当をして「『洪沢イズム』と福島県」と題し、洪沢の行動と哲学について概略をまとめ上げている。これは洪沢の偉業と人間像を知るための資料としての意義を有するに留まらず、洪沢が地域と国という重層的な枠組みで、また、地方としての福島と中心都市としての東京の両方で、さらには、文化や教育にいたるまでのあらゆる分野にまたがり活躍した様子がわかり、洪沢が多層のかつ横断的に、ホリスティック（包括的）な活動をしていたことを読者に伝える。

そして、第三部では付論として、同研究所の若手研究者による「人間力の育成―『思いやり』を育む人間教育の実践」（三浦健一氏・前述）、「日本陽明学の祖 中江藤樹から見た人間力」（高橋恭寛氏・同研究所博士研究員）の二本の論考が収められ、『論語』とリーダーシップからみる人間力を具体的に考え、かつ、振る舞いとして体现していくために各々の視点から示唆を与える。

世界の現状を鑑みて、洪沢の『論語』を基盤とした「公共利益」のための経済や実業の探求と実践、そしてそこから発現する人間像は、洪沢がいた当時より今の方がより一

層、その意義を求められているのではないかと思えてならない。

国際NGOオックスファム（OXFAM）は、二〇一四年から毎年、世界経済フォーラム（通称・ダボス会議）に先がけて世界の深刻な格差の問題に関する報告書を発表している。二〇一六年一月に同団体から発表された報告書『最も豊かな1%のための経済（An Economy for the 1%）』は、「世界で最も裕福な六二人が保有する資産は、世界の貧しい半分（三六億人）が所有する総資産に匹敵」し、「この数字が、わずか五年前二〇一〇年には三八八人だったことが事態の深刻さを示している」こと、つまり、それだけ格差が年々拡大し続けており、少数数の有力者による富の独占が進んでいること、また、その中でも圧倒的に男性が富を独占していることなどを露わにした。翌年一月の報告書『99%のための経済（An Economy for the 99%）』では、「富める者と貧しい者の間の格差は、これまで考えられていたよりも大きく、世界で最も豊かな八人が世界の貧しい半分の三十六億人に匹敵する資産を所有していること」が明らかになったことを告げ、前年よりも深刻化する格差と富の独占の実情を世界に問い、さらには、本年二〇一八年の報告書『資産ではなく労働に報酬を（Reward Work, Not Wealth）』では、「昨年、世界で新たに生み出された

富の82%を世界の最も豊かな1%が手にしたことが明らかに」なったこと、「一方で、世界の貧しい半分の三七億人が手にした富の割合は1%未満」であったこと、つまり「世界の貧しい半分の三七億人の取り分はないに等し」かったことを報告した。

世界の人口の1%どころか、わずか数人が数十億のかけがえない生命とその一人ひとりの人生を支えるための富を独占し、今なおその格差は広がっている。その数名には、現代の日本社会でも多くの人に知られている、インターネットの関連製品やデバイスの開発、ソフトウェア製品を開発・販売する某企業、検索エンジンを中心としたウェブサイトの開発・管理を行う企業、大手オンラインショップ、某SNSの管理・運営を行う企業など、有名な創立者・起業家などが名を連ねる。そして、多くの場合、ここに名が上がっている創立者・起業家は、「経済界のリーダー」として、また、「世界のリーダー」として仰がれている。世界の37億人の人たちの生活を助けることのできる富を数人で所有している人たちをである。彼らから学ぶことのできる「人間力」、「リーダーシップ」とは一体何か。

この実情は渋沢栄一が「経世済民」を体現した姿とは大きく異なるであろう。本書の対談や解説を通して示される渋沢の人間像がこの今の世界に警鐘を鳴らす。それは、富

を独占している数名の有力者に対してだけでなく、この不公正な格差を生み出している社会構造に対してだけでもない。富の不公正な(再)分配の構造の中にいながら、その上、その社会システムに違和感を持ちながらもなお、先述したような世界の「リーダー」をリーダーとしてのモデルとして掲げてしまいがちな民衆一人ひとりに対して、渋沢の警鐘は響かねばならない。渋沢の人間力とその基礎となった論語を学ぶことで、民衆一人ひとりが経済と社会構造のあり方、そして現在世界の「リーダー」と言われている人物たちへの自身のまなざしを問い直し、考える主体となっていくことが重要なのではないだろうか。

このことは、代表著者の緑川氏が「渋沢栄一の発想の根底には、民の力を強めること、『民衆のエンパワメント』があるように思います」と洞察し、「人間は、等しく潜在能力を持っています。しかし、その能力の発言を阻む様々な桎梏があります。貧困であり、差別であり、暴力であり、それを正当化するイデオロギーです。その桎梏を打ち破るには、力に目覚め、力を強め、力を合わせていく。民衆をエンパワメントしていく以外にありません」(本書六九頁)と論じていることともつながる。

本書を通した渋沢栄一からの学びは、現代のグローバル経済において、「経済のため」に人が自身の行動や人生を

方向づけられているやもしれない現状を、辛辣な言い回しをすれば、経済活動によって人の人間性が埋没し、「経済によって人が喰われている」かもしれない状況に際し、「何のための経済か」という根源的な問いを呼び覚ます。そして、人の幸福と社会の平和のために経済を用い、経済活動をするこゝへ回帰させる。それは、経済（活動）のために人がいるのではなく、人と持続可能な地球社会のために経済（活動）を行う、そしてその経済（活動）を通して価値を生み出していくことであり、換言すれば、「経済のため」ではなく「人のため」に経済（活動）を実践する、そういういた人間性の発露へつながる人間の奥底にある可能性への問い直しでもある。

本書は、そのような重要な視点とそのためのリーダーシップについて、洪沢栄一と論語を通して考えさせてくれるものである。

中国口腔医学發展史 【XV】

The History and Development of Oral Medicine in China 【XV】

主編 鄭麟蕃 吳少鵬 李輝奉

北京医科大学・中国協和医科大学連合出版社

訳 田久昌次郎

監訳 田村 立波

付記：【一】の部分は訳者による注である。

4. 歯牙および歯槽外科

(1) 拔牙原因の統計

拔牙は口腔外科において最も多く見られる手術である。拔牙の原因は多岐におよぶ。

一九五六年、劉馥庭、沈方杞はかつてこの分野の統計調査を行った。一九五三年一〜二月に北京医学院口腔医学部外来診療部に治療に訪れた全一一、九〇一名の患者のうち口腔外科的拔牙患者は五、六五八名となり43・8%を占めていた。拔牙された延べ人数は全部で一、四三三名で、その内訳は、う蝕三、八六三名71・64%、歯周病一、

三九六名22・31%、歯牙周囲炎三九八名6・36%、異所萌出一一二名1・79%、外傷五四名0・86%、過剰歯四七名0・75%、外科(手術が必要あるいは病害の波及によるもの)三二名0・51%、奇形一三名0・21%、埋伏歯(智歯を除く)一〇名0・16%、義歯八名0・13%、その他(交換期乳歯、対合歯のない智歯)三二四名5・18%となっている。

一九八一年、馮殿恩は報告する…上海鉄道センター病院口腔科の一九七八年九月〜一九七九年七月までの外来延べ患者五〇、二七一名のうち拔牙患者は五、五七六例、総患者数の11・9%を占め、拔牙本数は七、二〇七例であった。五、五七六名の拔牙原因は歯牙周囲炎・歯周変性・歯周萎縮によるものが最も多く、合計で二、八七七歯40・06%を占めた。う蝕による残冠・残根ないし深部う蝕(慢性根尖性歯周炎

を含む)は二番目に多く、合計で二、七五八歯38・27%を占め、その他の原因で抜歯となったケースは一、五六二歯21・67%となった。

(2) 埋伏智歯抜歯術

抜歯手術の中で、埋伏智歯の抜歯は比較的困難で、その情況は複雑で、併発症も比較的多い。

1. 埋伏歯発病率

一九八四年、沈蘊華・耿温琦は北京地区における一、〇〇〇例の埋伏智歯調査を行う。一、〇〇〇名中一ヶ所以上埋伏智歯を有する者は六二八名62・8%で、四、〇〇〇歯中、埋伏智歯数は延べ一、二一五歯、率にして30・4%となる。そのうちで上顎埋伏智歯は8・4%、下顎埋伏智歯は52・3%である。

埋伏智歯一、二一五歯中、粘膜によって完全あるいは一部被われているものは84・5%で、完全(骨性)埋伏智歯は15・5%である。上顎埋伏智歯二六九歯中、粘膜下の埋伏歯は49・7%で、完全骨性埋伏智歯は50・3%を占めた。下顎埋伏智歯一、〇四六歯中、粘膜下埋伏歯は90・1%で、完全骨性埋伏智歯は9・9%となっている。

四、〇〇〇部位中で智歯完全萌出者は48・2%となり、

智歯が先天的に欠如する者は21・5%であった。

2. 埋伏歯の解剖

一九八一年、耿温琦は下顎埋伏智歯の解剖ならびにその臨床応用について報告する。

筆者は指摘する…下顎埋伏智歯の発生率は高く、歯冠周囲炎や隣接歯遠心側のう蝕や蜂窩織炎・骨髓炎などの併発症を常に引き起こし、当然多くは抜歯しなければならなくなる。この歯は埋伏状態ならびに歯根形態が様々なため、その他の部位の歯に比べ抜歯は困難を伴う。

筆者は臨床経験に基づき、一、〇〇〇例の抜歯症例とX線像を関連づけ、下顎埋伏智歯における解剖を表し、以下の討論をする。

(1) 歯冠形態…下顎埋伏智歯の歯冠は隣接歯よりも少し小さい。頬側の發育溝は二列で、頬側中央部の發育溝は根分岐部に近く、分割開放切開法が行われる際の鑿を入れる場所となる。

(2) 歯根形態…下顎埋伏智歯の歯根は複数あり、隣接歯と比べて短い。歯根形態は二根性、三根性、合併根、尖形根およびU字根の五種類に分けられる。

一、〇〇〇例の調査では、二根性が最も多く認められ(58・1%)、次いで合併根(26・9%)で、

三根性(6・8%)、尖形根(6・4%)、最も少ないのがU字根の1・8%である。

(3)

根尖形態…下顎埋伏智歯の異常根尖は正常なものに比べ多く、根尖部の發育が完成している七八例中、正常根尖は三〇三例38・7%に対し、異常根尖は四八一例61・3%を占める。異常根尖のうちでは、各種近心彎曲が多数を占め(28・3%)、次いで各種遠心彎曲が14%、その他異常は全部で19%となっている。

垂直埋伏歯の根尖彎曲方向は遠心に向かっているものが多数を占め、一七三例中、遠心彎曲歯は七五例43・4%である。前傾位あるいは水平位の埋伏歯では根尖彎曲方向は遠心に向かっているものが多く、前傾位三七五例・水平位二二七例中、近心彎曲歯はそれぞれ一三二例(34・9%)・八八例(40・6%)である。

(4)

対称性ならびに相似性…七六三例中、両側性下顎埋伏歯を有するものは五四四例71・3%を占め、片側性のは二一九例28・7%である。下顎埋伏智歯と隣接歯の齒根形態はまた相似しており、「相似性」を持つと云うことができよう。

3. 下顎埋伏智歯の位置

調査した一、〇〇〇例中、高位の埋伏歯は八九〇例、低位埋伏歯は一一〇例である。そのうちでは、前傾位が最も多く認められ(43・7%)、次いで垂直位および水平位がそれぞれ25・3%、26・3%で、舌方向に傾斜しているものは少なく3・8%である。その他の方向はさらに少なく、全部で0・9%に過ぎない。

垂直位の抜歯は容易である。垂直位にある二五三例中、挺出法を用いた抜歯例は83・8%を占め、骨削法を用いた抜歯例は6・3%のみである。

前傾位の抜歯は、垂直位に比べれば困難を伴う。前傾位四三七例中、挺出法抜歯例は51・7%で、切開法を用いた抜歯例が32・7%、骨削法抜歯例は13・3%を占める。

水平位の抜歯は最も困難である。二六三例中、挺出法抜歯例は19・4%、切開法抜歯例は43%、骨削法抜歯例は33・8%である。舌方向に傾斜している埋伏歯の抜歯は容易である。

4. 下顎埋伏歯のX線的分析

一九八一年、陳宸甫は下顎埋伏智歯二、六三一例におけるX線分析を行った。

各類型別埋伏歯発生率…二、六三一例中、近心方向に傾

斜（前傾位）した埋伏歯の発生率が最も高く、合計で一、〇八三例41・2%を占め、次いで垂直位が七九二例30・1%、近心水平位が六一九例23・5%、遠心傾斜位が九一例3・5%、頬舌方向に埋伏するケースが四一例1・6%、捻転位にあるものが五例0・2%を占める。

5. 埋伏位置と智歯う蝕罹患率の関係

二、六三二例の埋伏智歯う蝕発生率は四三六例16・6%であり、すべてが咬合面う蝕である。近心傾斜位群のう蝕罹患は三二六例、当該群総数の30・1%を占め、垂直位群のう蝕罹患は一四七例で当該群の18・6%である。

二、六三二例中で下顎第二大臼歯の遠心歯槽骨頂部に吸収像が認められたケースは一、〇六三例40・4%に上る。

垂直位と遠心傾斜位の埋伏智歯では、ほとんどの歯根は弯曲しないか、あるいは遠心方向に弯曲する。

6. 埋伏歯抜歯術

一九五四年、黄培哲は埋伏智歯の切開抜歯法を報告した。

筆者は指摘する…埋伏智歯の抜歯は、抜歯手術全般の中では比較的困難なものである。一般に智歯の抜歯は歯肉切開を必要とするが、さらには歯牙周圍骨の一部削除も必要な場合もあり、抜歯の知識と技術が求められ、所要時間も

比較的長くなり患者が被る苦痛は大きい。

筆者は紹介する…中国協和医学院口腔科では四年前【一九五〇年】から智歯切開抜歯法を採用し、大多数の埋伏智歯抜歯手術時間（麻酔に要する時間は含まない）は僅か一〇〜一五分で完了する。

筆者は近心方向に埋伏する（前傾位）智歯の切開法、垂直埋伏智歯の切開法、水平埋伏智歯の切開法、遠心方向に埋伏する智歯の切開法などの抜歯方法を比較的詳細に紹介した。

一九五五年、曾祥輝は下顎埋伏智歯の縦切開を加えた抜歯法を報告した。

筆者は埋伏下顎智歯縦切開抜歯法を臨床において一九三三年から応用していることを発表し、北京医学院口腔医学部口腔外科外來部で行った下顎埋伏智歯縦切開抜歯法の治験八例を取り上げ（水平埋伏歯ならびに前傾位埋伏歯、各々四例）、紹介した。

一九八三年、耿温琦、張福東は高速タービンドリルを用いた下顎埋伏智歯抜歯を報告する。

筆者らは、一九七九年国産の智歯用タービンヘッドを開発し、二年間にわたり数多くの試用を繰り返し、このヘッドの性能が優れていることと抜歯困難な下顎埋伏智歯抜歯での明らかな優越性を証明する。筆者らは一五〇例の

抜歯状況とともに、ヘッドの性能およびその抜歯方法の紹介を行った。この文献にある一五〇例の手術最短時間は五分で、最長は六〇分であり、大多数は一〇分前後でその平均時間は一分となっている。骨削法一五〇例では最短手術時間は五分、最長は六〇分以上となり、多くは二五分前後で平均手術時間は二六分を要した。

一九八三年、耿温琦、呉奇光は下顎埋伏智歯断根遺留物の経時的観察結果を報告する。

筆者らは、数年来、下顎埋伏智歯の遺留断根が比較的深部に残っていることが多いこと、術後の不良反応にまだ遭遇したことがないことを確認している。本文献では記録が残り追跡結果が明らかでない一六二例の【遺留】断根を臨床的・X線的に経時観察し、その結果は以下の通りである。

遺留断根はすべて生活歯で根尖部病変はなく、抜去は困難なケースである。断根の位置はすべて深部にあり、その長さはほとんどで根尖1/3以下相当であり、わずかなケースで根長1/2程度のものが認められる。

リコールに応じた患者は一二八名、断根数は一六二例となり、そのうち断根部が比較的小さいためX線的に明らかに写らないあるいは不鮮明なものが四六例あった。したがって、実際に読影された断根は一六例となる。

リコール間隔は最短三ヶ月、最長二四年におよぶ。リコー

ル期間が、一年以上のケース74・5%、一〇年以上のケース23%となっている。

一六二例すべてにおいて、断根周囲骨の病変あるいは症状の出現はない。

一六二例の遺留断根の経時的リコール結果を根拠とすれば、抜歯時に深部に残留した比較的小さな生活歯断根はまったく無害であることが明らかで、この種の断根を無理に掘り出す必要はなく、手術時間を短縮することができるのみならず、患者の術中の苦痛を減少させ、なおかつ術後の併発症も少ないことから、患者は【断根の遺留を】受け入れるだろう。

歯髓および根尖部に病変を有する断根の場合は摘出に努めるのは云うまでもない。

(3) 干槽症【ドライソケット】

一九七八年、耿温琦は下顎埋伏智歯干槽症の局所的病因の臨床的分析を報告する。

筆者は、下顎埋伏智歯抜歯の際の干槽症はよく見られる併発症であり、北京医学院口腔顎顔面外科の統計によれば、下顎埋伏智歯干槽症の発症率は14・1%である。干槽症の全身的病因は副次的なもので、局所的病因が主因となると指摘する。

一九六〇年～一九七三年まで、筆者は二、〇〇〇例の下顎埋伏智歯干槽症における局所的発病因子の臨床的観察を行った。その結果、創傷因子のほかに、解剖学的因子が下顎埋伏智歯干槽症にとって特別重要な発病原因となることを述べている。感染源の問題に関しては、観察結果から、局所病巣の存在がただ単に干槽症発生率増加に結びつかないばかりではなく、却って病巣のないケースと比較して明らかに干槽症発生率が低下すると説明している。そのため筆者は、感染源は、局所的な部分が主となるのではなく、口腔内のどの場所の病巣からも生じ得ると主張する。

1. 干槽症の診断基準

(1) 干槽症は激しい疼痛を伴い、同時に耳部～側頭部・頭部あるいは下顎前歯部へ放射状に拡がる。鎮痛剤服用による明らかな効果はない。

(2) 診断を明確にするためには、干槽症は腐敗型と非腐敗型の二種類に分類できる。

2. 干槽症発病率

二、〇〇〇例の抜歯症例観察では、二八一例の干槽症の発生があり、その発病率は14・1%である。そのうちで腐敗型は10%、非腐敗型が4・1%となる。

3. 病因分析

(1) 創傷因子：抜歯方法、抜歯時間、創傷度の三要素

より観察を行った。

① 抜歯方法：挺出法の創傷は最小で、骨削法の創傷は最も大きい。切開法の創傷度は中程度である。

・ 挺出法一、〇六二例中、干槽症一一六例(10・9%)

・ 切開法五〇四例中、干槽症八五例(16・9%)

・ 骨削法三四一例中、干槽症六二例(18・2%)

② 抜歯時間：抜歯操作時間の実際が5分以内の場合、挺出法あるいは順調な切開法であることが多く、創傷も最小である。三〇分以上は骨削法あるいは切開法が順調でないケースで、再度の骨削あるいは長時間にわたる断根の摘出が必要であるものが多く、創傷の程度も最大となる。五～三〇分間のケースでは、創傷の程度は中程度である。

・ 一～四分間：七四六例中、干槽症五七例(7・6%)

・ 五～九分間：三七三例中、干槽症四七例(12・6%)

・ 一〇～二九分間：四九八例中、干槽症九一例(18・3%)

・ 三〇分以上：二八三例中、干槽症六七例(23・7%)

③ 創傷度：I度創傷は、創傷程度は大きくなく、抜歯時間が短いケースを指す。III度創傷は創傷程度が特に大きく、抜歯時間も特に長いケースを指す。II度創傷は創傷程度でI度とIII度の間のケースである。

・ I度創傷：四五三例中、干槽症三八例(8・4%)

- ・ II度創傷…四二八例中、干槽症七四例(17・3%)
- ・ III度創傷…一一九例中、干槽症三一例(26・1%)

(2) 解剖的因子

患者の経過を追うなかで、筆者は、下顎埋伏智歯の干槽症発症の重要な解剖的因子として、抜歯窩の大きさが影響することに気づいた。

- ① 抜歯窩癒合状況の比較…動物実験による抜歯創の早期癒合過程は、血餅が脱落しない状況であれば術後七日目には完全に肉芽組織に置換し被覆する。術後七日目の埋伏智歯抜歯窩の観察では、二二三例中、抜歯窩が空虚なケースは65・3%【一三九例】を占め、これは下顎埋伏智歯抜歯窩が大きいため(抜歯窩は常に歯冠部を収容し、かつ歯槽中隔部が欠けているためである)、術後七日目の周囲歯槽骨壁には肉芽組織の成長が血餅中心部まで到達することができず、血餅中心部が簡單自然に分解脱落した後に中空となつてしまい、これによって血餅は容易に感染・脱落あるいは脱落・感染してしまい干槽症となる。
- ② 抜歯窩の大きさと干槽症率の関係…抜歯窩が特大のケースの干槽症率は27・1%である。特に小さいケースでの発症率は4・8%で、中程度の大きさの場合の発症率は13・0%である。

- ③ 緊密縫合と干槽症率の関係…緊密縫合時の干槽症率は12・8%に対し、縫合しない場合の発症率は24・2%となる。

④ 石膏丸観察…干槽症予防のための各種方法を試用の際、薬理作用のない石膏丸を抜歯窩内に埋入したところ、下顎埋伏智歯の腐敗型干槽症率を4%まで減少することができ(一般には10%程度)、これは血餅中心部を石膏丸で占有したことにより抜歯窩を内部より縮小させたのに等しく、これによって血餅の感染脱落防止と抜歯創の正常治癒の促進に有利となる。

(3) 感染因子…筆者は、干槽症の感染源は主に局所感染巣に由来するものではなく、口腔内のいかなる部位でも感染源となり得ることを観察している。

4. 干槽症の治療

一九七九年、耿温琦は干槽症の治療と予防について報告する。筆者は、長い間、下顎埋伏智歯干槽症二五五例に対し治療を行い、一、〇五八例の下顎埋伏智歯抜歯後における干槽症予防のための各種方法を試みてきたことを指摘する。

干槽症の治療原則は徹底した創傷の消毒と外来刺激の遮断である。治療時の具体的操作の適切さと治療効果には深い関係がある。各種治療法の比較観察によれば、ヨードホ

ルム綿棒一〇日間の一回治療の結果が最も良好である。この方法は鎮痛効果に優れ、一般に一回の交換だけですぐ効果が表れる。

干槽症の予防原則は抜歯創の縮小と血餅の感染・脱落防止である。各種予防方法の比較観察によれば、ヨードホルム含有スポンジの効果が最もよい。この方法は腐敗型干槽症発症率を10%から0%に下げることが可能である。抜歯窩の縫合もまた干槽症発症率を低下させることができる。ただし、術後の腫脹を緩和するため、縫合は過密・締めすぎない方がよい。

一九八三年、張爾旭らは干槽症の動物モデル研究ならびに治療実験を報告する。筆者らは、実験対象に一歳半〜二歳の雑種犬二〇匹を選び使用する。実験は第一群、第二群、対照群の三群に分け行った。

第一群・抜歯創内に連鎖球菌・ブドウ球菌混合液を浸した綿球を塞ぎ入れ、乾燥綿球で覆った後、創縁をきっちり縫合固定し、三日後に抜糸する群

第二群・3%過酸化水素水綿球で抜歯創の干槽症モデルを、綿球に汚染の気配がなくなるまで反復擦過洗浄し、生理的食塩水で洗浄後、ヨードホルム綿球を緊密に填入し創縁を縫合固定し、四日後に抜糸する群

第一群は肉眼的・病理的基準に合致する実験的干槽症モ

デルの研究開発に成功した。

第二群の結果は、3%過酸化水素水による徹底洗浄を基礎とするヨードホルム綿球の創口への緊密填塞は創傷の早期炎症消退と肉芽組織の成長を促進する。治療後六日以内に、組織標本では肉芽組織内に活発な線維細胞の生成や線維組織・骨組織の明らかな形成を観察するに至り、対照群の形成状況とは明らかに異なる。ただし、六日以後の組織標本では自然治癒群【対照群】との差は日増しに小さくなる。

(4) 抜歯後出血

一九六四年、劉方柏、張鈞芳は抜歯後出血について報告する。筆者らは、抜歯後出血は比較的良好に見受けられる併発症の一つであると指摘する。四川医学院口腔顎顔面外科の一九五八年六月〜一九五八年五月までに治療を行った抜歯後出血例は全部で二〇七例で、抜歯症例の1・47%であり、これら術後出血患者のうちで救急処置室で対応したケースは一〇四例、同時期の救急患者の18・7%を占めた。本症例中、夏季の発生が最多で七六例、次いで秋季五八例、春季四一例で、冬季が最小の二〇例となっている。夏季は気温が高く、生理的な活動も比較的旺盛で、周囲の血管は比較的拡張しており、そのために抜歯後出血も比較的多く

なる。

最もよく認められる抜歯後出血は術後二時間以内で八三例、抜歯後出血の主な原因は歯肉裂傷（カルテ上に記録がある歯肉出血一四五例において歯肉に明らかな裂傷があったケースは一一九例）である。圧迫止血が抜歯後出血治療の主な方法であり、歯肉に明らかな裂傷がある場合には縫合を行うべきである。

(5) 抜歯前後の血圧・脈拍の変動

一九八二年、鮑賢鴻は一〇〇例の抜歯前後の血圧と脈拍の変化を報告した。

筆者は抜歯時の患者の血圧と脈拍に対する影響を検討するため、術前に一〇〇名の抜歯患者を選び、研究を行う。

一〇〇名の患者の内訳は、男性六五名、女性三五名で、最年少は二〇歳、最高齢は六二歳である。最初の抜歯経験が五七名、二回目が四三名である。

結果・

収縮期血圧：抜歯時の平均は抜歯前より $9 \cdot 1 \text{ mmHg}$ ($1 \cdot 21 \text{ kPa}$) 高く、抜歯後と比べると $36 \cdot 4 \text{ mmHg}$ ($4 \cdot 84 \text{ kPa}$) 高い。拡張期血圧：抜歯時の平均は抜歯前より $15 \cdot 1 \text{ mmHg}$ ($2 \cdot 01 \text{ kPa}$) 高く、抜歯後よりも $22 \cdot 9 \text{ mmHg}$ ($3 \cdot 05 \text{ kPa}$) 高い。

脈拍：抜歯時の平均は、抜歯前より $8 \cdot 4$ 回速く、抜歯

後よりも $10 \cdot 1$ 回速くなり、その差は顕著である。

筆者は、抜歯の際には血圧と脈拍は影響を受けるので、高血圧や心臓病を有する患者の抜歯は慎重に扱うべきと指摘する。

(6) 抜歯時の不整脈

一九八四年、王中和らは抜歯時の心拍リズムの異常に関する因子の初歩的検討を行った。筆者らは、健常者と心血管障害患者の抜歯時に発生する不整脈は頻繁に認められると指摘する。筆者らは、一九八一年五月～十一月、監督下で抜歯を実施した一〇四例の不整脈の実証的分析を以下のように行った。

筆者らは、心血管障害を有する患者で、六〇歳以上、抜歯時間五分を超過、抜歯時血圧が 20 mmHg ($2 \cdot 67 \text{ kPa}$) 上昇した場合、不整脈の発生率は顕著に高まる。麻酔薬に微量のアドレナリンが含まれるか否かに顕著な差はなく、 $81 \cdot 7\%$ ($85/104$) の不整脈患者に不良症状の発生は認められず、監視がなければ発見しがたい。このような患者に対しては厳密な観察下で抜歯を継続し、重大な併発症には未だ遭遇していないと観察・表明している。

抜歯時の患者の血圧と心拍数の動態観察中に、患者の収縮期血圧と心拍数は麻酔後一分間および抜歯時直ちに上

昇・加速するのは明らかで、抜歯時が最も上昇する。不整脈の発生時間と回数はこの様子と一致する。

一〇四例の不整脈のうちで、洞性頻脈【Sinus tachycardia、心拍数が毎分一〇〇回以上の規則的な頻脈を指す】が最も多く(43・3%)、そのうちの二五例は抜歯操作の最中に出現している。

本被験例で抜歯中に発生した洞性頻脈の8例は、同時に心電図で虚血性変化あるいは既往症状の激化が出現した。1例では心臓の胸痛が発生した。

各類頻脈は三二例(30・8%)を占め、二番目に多く、そのうちの七例では麻酔直後に発症し、他の七例は抜歯直後に現れている。この頻脈三二例中、五例で動悸、一例に胸部悶痛、一例では心電図にST波の虚血性血圧低下(0.5(1 mmHg)を伴う心室性頻脈【心室から期外収縮が高頻度(心拍数一二〇/分以上で心室期外収縮が三連発以上)に出現するものを指す】が出現する。

洞性徐脈【単に徐脈とも呼び、心拍数が六〇/分未満を指す】は一五例で三番目(14・4%)に位置し、そのうちの5例は抜歯操作中に出現した。

本被験例一七例の術前の心拍数が、毎分一〇〇回を下回る慢性心房細動【心房の拍動数が三〇〇/分以上を心房細動と呼び、発作性と慢性に分類される】のケースでは、

五例はⅡ度以内の房室ブロック【atrioventricular block、心房から心室に刺激が伝わらない、または刺激伝導が遅れる病態を指す】で、三例は左脚ブロック【left bundle branch block、心房から右心室に刺激を伝える経路を右脚と呼び、その経路で上手く刺激が伝わらない病態を指す】のケースで、それらすべては比較的問題なく抜歯術に耐えることが出来る。

不整脈患者における抜歯適応症の初歩的意見・筆者は下記の状況のいずれか一つに該当する患者は正常に復してから抜歯すべきと認識している。①心拍数が毎分一〇〇回以上あるいは五〇回以下(洞性、心室性、上室性および心房性細動を含む) ②心拍数の増加が毎分六回以上 ③Ⅲ度房室ブロック ④早期興奮症候群【pre-excitation syndrome、WPW症候群、しばしば一六〇〜二〇〇/分の非常に速い頻脈が生じ、自覚的に始まり突然に終わる激しい動悸を伴う】 ⑤心機能Ⅲ級およびⅣ級以上

血圧が200/100 mmHg(26・6/13・3 kPa)を超え、最近心臓の胸痛が頻発し、六ヶ月以内に心筋梗塞の既往を伴うような場合は、ひとまず抜歯を延期すべきである。

抜歯時に発生する不整脈の予防:抜歯前には患者の緊張・恐怖感を充分に取り除くべきで、必要に応じ安定剤あるいはβ遮断剤を術前投与し、麻酔は完璧に行い、あわせて血

管への【麻醉剤】注入は防ぐべきである。創傷【範囲】の抑制と抜歯時間の短縮、抜歯中の病状観察の強化、抗不整脈作用を有するリドカイン剤の利用など。

(7) 高血圧と狭心症患者の抜歯

一九八四年、王中和らは高血圧と狭心症患者における抜歯前にアテノロール【Atenolol】応用した心理的安定効果について報告する。

筆者らは、抜歯中の患者はいつも血圧が上昇し心拍数が増加するなどの激しい反応を認める可能性が高く、高血圧と狭心症の患者の場合、これにより予想外の事態が起こり得ることを指摘する。このような患者の抜歯時の激烈な反応を抑え、手術の安全性を高めるために、抜歯前にアテノロールを少量応用すべきである。

その場に応じて、随時分類を行い比較研究を行った結果は以下のようなものである。

臨床分類・アテノロール応用群八八例（高血圧患者四八例、狭心症患者四〇例）、うち抜歯例は合計九七例となった。対照群九〇例（高血圧患者五一例、狭心症患者三九例）、うち抜歯例は合計一〇〇例である。

筆者らは、高血圧と狭心症の患者は抜歯一時間前に少量（50mg）のアテノロールを内服すれば大部分の患者の明

らかな激烈反応の発生を防止することが可能となり、手術の安全性を高めるために有効である。その具体的な徴候は抜歯前の血圧と心拍数レベルの低下であるとの観察結果を示した。

抜歯前の不整脈と虚血性の心電図の発生率は低下する。以前よりある洞性頻脈と各種頻脈を持つアテノロール群二〇例では、内服一時間後に一六例（80%）で不整脈が消失し、元来の過速型心房細動の心拍数は遅くなる。虚血性心疾患を元から持つ心電図二七例のケースでは一九例（70・4%）で正常あるいは改善が認められた。

抜歯時の血圧と心拍数の大きな変動は抑えられる。対照群の抜歯過程中的血圧の変動幅は最大で56/30mmHg（7・47/4・00kPa）まで上昇し、心拍数は最大で毎分四六回速くなるが、服用群の上昇は22/10mmHg（2・93/1・33kPa）、毎分一八回までとなる。

抜歯時の不整脈と虚血性の心電図発生率は減少する。対照群の抜歯中の不整脈発生率（悪化を含む）は31%（三一例/一〇〇例）、虚血性心電図発生率（悪化を含む）は13%（一三例/一〇〇例）で、服用群の発生率は各々3・1%（三例/九七例）と1・0%（一例/九七例）に減少する。

抜歯時の不良症状の発生率は減少する。アテノロール群

では不良症状の出現が八例（8・2%）で、めまい三例、動悸三例、胸悶一例、緊張感一例である。対照群においては二一例の不良症状が出現、その内訳はめまい二例、動悸一三例、胸悶二例、心絞痛発作二例、緊張恐怖感二例である。

(8) 口腔外科における鍼麻醉の応用

一九五七年、吳公洛は局部麻醉における鍼灸療法の補助的作用について報告する。

筆者は、歯痛治療の局部麻醉時に鍼灸療法を応用した鍼刺には一定の補助的作用を認める。筆者は一九五六年一二月より局部麻醉後に歯痛を感じる二八例で鍼刺を併用し、そのうちで完全に痛みがなくなったケースは九例、顕著に軽減されたケースが一二期、軽減したケースは三例、無効が四例となり、有効率は85・7%となった。

ツボの選択に関しては、筆者は痛みのある同側の合谷を主とし、対側の合谷、同側の上関（手首で脈を診る際に人差し指・中指・薬指の三本を当て、中指に相当する部分）、下関（耳前方部、下顎枝筋突起部付近）を併用し、その他のツボは用いていない。

筆者は典型的な治療ケース四例を紹介している。

一九五九年、盛履謙と張道樞は口腔外科における麻醉薬物に代わる鍼灸応用の初歩的報告（症例報告を別添）につ

いて発表する。

鍼灸の激痛を鎮める能力を根拠に、西安市第四病院では各診療科の大・小手術で麻醉の代替として鍼灸を採用し、まず手始めに一九五八年一月五日に耳鼻咽喉科・口腔科の手術で実施、初歩的には満足できる効果を得た。口腔科ではこの時以来、拔牙手術一二七例、口唇裂補修術二例、切開排膿六例に鍼灸を応用し、良好な結果を得た。

電鍼器：誘導断続直流電鍼器の電源は3V乾電池で構成、断続電流の出力電圧は一般に約0・01〜0・6V、負荷電流量は0・001〜0・05mAである。

毫鍼：一般に常用される合金毫鍼の直径は通常約0・2mmで、鍼の長さは約1・5cmと4・5cmの二種類である。

ツボの選択：下顎歯の拔牙では両側の合谷あるいは同側の下関、頬車穴と合わせて内関穴を用いる。上顎の場合は両側の内庭、同側の下関穴（上顎切歯では四白穴、小・大白歯部では顴髎穴の併用も可能）と合わせて両側の内関が多用される。

口唇裂補修患者二例では両側内関穴、両側内庭穴および四白穴を用いた。

本治療例一二七例中、全く痛みがなかったケースは78%を占め、僅かに痛みが出た者17%、無効および痛みのあるケースは5%であった。

一二七例の抜歯患者のうちで抜歯歯数は一七八歯となり、内訳は第二および第一・第三大白歯が最多で、多くの歯牙は動揺が認められない状況のものが45・5%を占めていた。

一二七例の抜歯例では、いかなる不良併発症の出現も決してみられなかった。彼らの初歩的観察によれば、電鍼麻酔による抜歯の優れた点は鎮痛効果が良好で、出血も不良併発症も少なく、注射麻酔薬の副作用および注射時の痛みがないことである。

一九五八年、漢奉岩らは局部麻酔に代わる電鍼による抜歯術一〇〇例の初歩的報告を行なった。筆者らは局部麻酔に代わる電鍼を用いた抜歯術全一〇〇例、抜歯歯数一二二歯を実施し、大多数で成功を得た。

一〇〇例中、一歯抜歯症例は八三例で、そのうち上顎白歯二七例、下顎白歯三二例、下顎智歯二例となっている。同側多数歯抜歯症例は一一例、両側多数歯抜歯症例は六例である。

一〇〇例中、無痛七〇例、軽度な痛みを伴うもの二七例、無効は三例である。

局所麻酔に代わる電鍼を用いた一〇〇例の結果から、下記の結論を得た。

局所麻酔代替の電鍼で行う抜歯術は、おおよそ塩酸プロ

カインの麻酔効果に匹敵する。局所麻酔の併発症から免れる。浮腫、血腫、感染、開口障害、内出血斑、疼痛などのような併発症、とりわけ塩酸プロカインアレルギー防止や鎮痛剤を用いない方がよい場合に有効である。

麻酔注射に悪影響を与える炎症性水腫が局所に認められる場合、電鍼の使用は単に麻酔効果が高いだけではなく、炎症を抑える作用と術後の鎮痛効果が期待される。

隣接しない多数歯の同時抜歯では、もし局所麻酔注射で七〜八針の刺入が必要ならば、電鍼の使用で若干少なくする。

しかしながら、一般に抜歯の際の電鍼操作は複雑となり、失敗するケースや軽度な痛みを伴い完全無痛化を果たせない患者が相当数となる。

(9) 中国漢方麻酔

一九六五年、呉経邦、戴慶蓀は中国漢方の塗抹麻酔を応用した抜歯を報告する。

筆者らは、離骨散拔牙は中国漢方医学の宝の一つであるが、長い間その伝承が途絶え、清朝乾隆五年（西曆一七四〇年）、王維徳の著書『外科証治全生集』にある取齒丹（鮒魚霜）【漢方医書『串雅内外編』の取牙鯽魚霜の項目では以下のように説明・1. 大きめの鮒を一尾用意し、

内臓を取り除き、砒素を魚腹に入れ、日が当たらない場所で保存し、霜が出ればそれを擦り取って瓶に入れる。砒素は魚50gに付き約3gを用いる。決して多く使つてはいけない。2. 生きた鮎(約250g)と砒素を用意し、内臓を取り除いた魚腹に砒素の粉末を入れ、魚が腐つた後、魚骨をきれいに洗い、乾燥してから粉末にする。歯根にほんの少し塗ると、歯が自然に脱落する。】が歯牙を脱落させていると述べる。そこで、われわれは以下の生薬を中国漢方麻酔薬として用い、口腔小手術の塗抹麻酔剤とした。合計一〇六例の手術を行ったが、そのうちの一・二例では塩酸プロカインアレルギーの既往があり、本剤の麻酔効果は良好である。

塗抹麻酔薬・中国漢方細辛【ケイリンサイシン、ウスバサイシン】生半夏【ハンゲ】生草烏【ヤマトリカブト】、生南星【*Arisaema heterophyllum* Blume、舞鶴天南星】、ハッカ、樟脳からなる。

麻酔効果・薬物塗抹後、歯肉を経由して、まもなく麻痺清涼感があり、麻痺感は一時間以上持続する。麻酔効果は2%テトラカインと10%コカイン麻酔に比べ速効性で深く、持続時間は長い。拔牙症例一〇六例(一一三歯)のうち、膿瘍切開六例、歯槽骨整形一例、口唇部の尋常性イボ切除一例、拔牙一一三歯で、完全に痛みのないケースは九四例

83・2%である。わずかに痛みがあったケースは一七歯15%を占め、失敗は二例のみである。

炎症期の拔牙は六例で、すべてで微痛が残った。このことから急性炎症期では塗抹麻酔薬は禁忌である。本被験群一一三歯の拔牙例のうちで、動揺のない歯牙は五一歯で多数を占めている。拔牙の理由は垂直性埋伏歯などが主なものである。

中国漢方塗抹麻酔による拔牙は、塩酸プロカイン過敏患者に適用し、その他に注射に恐怖感を持つ児童、注射針で卒倒する衰弱した老人、心臓疾患を有する患者にも適用される。また、歯周炎と乳歯晩期残存の拔牙にも適する。

塗抹麻酔薬は近心理伏歯・低位歯・萌出位置異常歯の抜歯には適さず、また炎症期の拔牙にも用いない。塗抹麻酔薬の調合には70%アルコール浸漬を行い、濃縮法は行わない。

(10) 歯牙移植術

歯牙移植術は、中国では宋代から行われ、現在までに八〇〇余年の歴史を持っている。

一九五〇年代、中国の研究者数名が、中国漢方医学のこの伝統を継承し、現代の科学的方法を用いて歯牙移植術の再発展を生来し、あわせて研究を推進した。

一九五六年、戴策安は歯牙移植術の初歩的報告を発表した。筆者は全三二例（再植術三〇例、移植術二例）を行う。三二症例中、最年少は一九歳、最高齢は四三歳であった。移植部位は、第一大臼歯一八例、第二大臼歯一〇例、上顎第三大白歯一例、第二小臼歯二例、上顎犬歯一例である。根管充填のちに即時再植術を行ったケースが二二例、根管充填のちに次回以降再植術を行ったケースが九例で、その間隔は三〜八日である。生活歯髓のまま即時移植術を施したケースは一例、時期をずらした他家移植が一例（失敗）である。

三二例中、移植失敗の一例を除き、31例は術直後ではすべて手術は成功し、固定撤去後は全例で同様に安定しているが、わずかに咬合痛が残った。

一九五六年、朱端伯は第三大白歯移植の初歩的報告（二七例）を発表する。

筆者は一九五四年八月〜一九五五年一〇月の間に歯牙移植二七例を実施、患者の年齢は一四〜二六歳である。移植歯はすべて歯冠部の石灰化が完了し、歯根部はすでに発育を開始した、第三大白歯を選択した（他家移植を実施した一例のみは、位置の異なる第一小臼歯を使用した）。すべての症例は移植後少なくとも七ヶ月以上、九ヶ月を経過するまで観察を行う。そのうちの二二例が自家移植歯で、六

例は他家移植歯であった。

全二七例の移植歯のうちで、失敗の一例を除き結果不明（再診に応じない）が四例で、その他の大多数は移植後一週・一ヶ月・三ヶ月のリコールに応じた。自家移植の場合、おおよそすべてのケースが手術後四〜五週で安定し、三〜六ヶ月では咀嚼負担に耐えることが可能となり、九ヶ月余あるいは一年以上経過時にX線上で新生歯根膜・歯槽骨ならびに根尖部の成長が確認できれば経過は良好である。他家移植六例は、現在までに脱落はしていないが、移植後八〜一三ヶ月経過時に歯根部の成長は確認できず歯髓生活反応も見られない。移植は比較的長い間の経過を伴うもので、X線所見からは歯根部吸収の痕跡が発現している。

一九六三年、黄群華は歯牙再植術一〇六例の長期的治療効果を観察し報告している。

筆者は、上海鉄道医学院附属病院口腔科で一九五五〜一九六二年の間に歯牙再植術を行った四〇〇例余（一九五七年には一六〇例の短期的治療効果を観察報告済み）のうちで、術後の経過観察期間が比較的長く、業務の異動等により住所移転があった者を除き、リコールに応じた一〇六例のみを報告する。再植後、大多数の症例はすでに四年〜六年半を経過し、一〇六例中動揺あるいはその他の併発症により歯牙機能を行使できず拔牙に至ったケース

は二二例20・8%を占め、再植術の成功率は79・2%となった。抜歯理由の大半は充填物脱落・歯冠部の比較的大きな崩壊によるものである。抜歯理由としては少ないが、歯槽骨あるいは歯根部の異常な吸収により再植歯の機能が維持できなかったケースも見受けられる。

一九六三年、黄培哲、朱麗華は他家歯牙移植について報告する。

筆者らは五〇例の他家歯牙移植の臨床観察結果を報告した。その結果は、術後の明らかな不良反応はなく、癒合状態は良好で、移植歯の色調にも変化は認められず、咀嚼能力も良好であり、大多数は動揺や打診痛もなく歯周組織は正常で歯肉付着の喪失もないと云うものである。三一例では、四年間の経過観察を実施し、一八例には歯根吸収が認められ、一三例には歯根吸収は認められなかったが、吸収の認められたケースは移植後一年半から始まっている。歯根の全部吸収により五例が抜歯されたが、その最短抜歯時期は移植後二年六ヶ月である。

一九六六、翁候年、李濟仁は固定装置を用いない即時移植歯五〇例の分析結果を報告する。

筆者らは、湖北中医学院附属口腔科で一九五八年前後に一〇〇例近くの再植術を実施し、そのうちの五〇例は比較的データの整ったもので、二三例で一〜五年以上の追跡調

査を行い、報告する。筆者らが再植したケースでは固定装置を使用しない即時再植術を採用し、その結果、七〜一五日後には九八%で一般的食物の咀嚼が可能となった。一〜五年観察の二三例のうちでは、口腔内にそのまま機能していたケースが一九例で、抜歯されていたケースは三例、連絡先不明で中断したケースが一例であった。固定装置を使用しない再植歯五〇例の長期観察結果では、術後三日後に脱落した一例を除き、その他の四九例は咬合関係には全く問題は生じることなく、無固定により歯牙が転移・移動したケースもない。

筆者らは、固定装置を使用しない場合の再植歯牙は口腔内で安定できれば充分であり、歯槽部分の条件次第で歯牙の再癒着が可能であると考えている。すなわち、顎口腔系が生理的に固定条件を備えていること。再植歯が咀嚼機能を早期に負担することは、再植歯にとっても適度な刺激となり、歯牙と歯槽骨の早期癒着を促進させること。各種固定器具は、様々な程度の損傷を被った歯周組織で応用することが可能であるが、歯周組織の血液循環と組織の速やかな回復に影響を与える。そのため固定装置を用いない再植術はこれらの欠点を回避することができる。

(11) 牙種植【歯インプラント】

一九八二年、陳志洪らはチタン合金の顎骨内インプラントの初歩的観察（七九例の報告を含む）を発表する。

筆者らは、一九七八年一月～一九八〇年九月の期間に人民解放軍瀋陽部隊総合病院口腔科で機械的加工を施したチタン合金製人工歯を用いた顎骨内インプラント七九例を報告する。

七九例中、リコールに応じたケースは六九例で、一八ヶ月以上は一〇例、一二～一八ヶ月は二六例、七～一二ヶ月は一四例、三～六ヶ月は八例、三ヶ月以内の経過例は一例である。臨床効果…クラスⅠは四五例（68・1%）、クラスⅡは二三例（18・8%）、クラスⅢは一例（13・1%）である。

クラスⅠ…チタン合金製人工歯は比較的安定し、歯周および歯肉組織は正常で、食物咀嚼も可能で、X線検査によりチタン合金植立歯の周囲に明らかな骨吸収が認められないもの。

クラスⅡ…チタン合金製人工歯は僅かに動揺するが、歯周および歯肉組織に明らかな炎症像は認めない。X線検査によりチタン合金植立歯の周囲骨に軽度の吸収を認めるもの。

クラスⅢ…チタン合金植立歯は動揺し、歯周組織に炎症

が見られるもの。

クラスⅣ…チタン合金植立歯は動揺し、歯を保存する価値のないもの。

一九八二年、張開宜らは上顎前歯部欠損にチタン製インプラント修復を応用した初歩的効果を観察し報告する。

筆者らは一九七四年より一三例（一七歯）の上顎前歯部欠損症例に釘状のチタン製インプラント体を用い、修復を行った。

観察期間…七年以上経過は四例（四歯）、五～七年は三例（五歯）、二～五年は二例（四歯）、二年以内は四例（四歯）である。

一三例中五例においてインプラント体の動揺が認められ（38・46%）、インプラント撤去例は二例である。

本被験例の大部分は骨内インプラントを採用（一二例）し、歯内骨内インプラントを採用したのは僅か一例である。筆者らは、チタンの比重は小さく人の骨格に類似する、強度は45～60 kg/mm²である、磁性はなく、耐腐食性を有し、毒性もなく、組織親和性に優れ、理想的な医用合金であることを指摘している。

【未完】

【活動報告】

私たちは平成二七年度に本学客員教授である森田実先生を塾長、東日本国際大学吉村作治学長をオブザーバーとして、「昌平塾」を開講いたしました。本年度も市民のみならず、さまに広く開放した講座を東京事務所において積極的に開講しました。

本年度は参加者の活潑な議論を呼ぶような具体的なテーマを更に深めていき、学術発信をおこなう方針を立てると同時に、儒学文化研究所と合併し、現代儒学部門、現代仏教部門、西洋哲学部門、新たにイスラム思想部門が加わり、この四部門体制でそれぞれの部門ごとに研究活動を進めてまいりました。

また長年ご好評をいただいている論語素読教室に加え、昨年現代儒学部門の全面的なバックアップによって発足した学生論語サークル「いわき論語塾」も継続して開催され、学生のみならず教職員を交えた『論語』の読書会が行われています。東洋思想研究所の本分として研究に邁進しつつ、現代社会にどのように活かすことが出来るのかという課題への挑戦を試みています。学問を通じた社会貢献は本学東洋思想研究所設立の目的を本年度も弛まず進めています。

以下、平成二九年の東洋思想研究所各部門の具体的な活動の概要については、以下の通りとなります。

一月 論語素読教室（三回）

東洋思想研究所例会

昌平塾現代仏教部門定例講座「法華経入門」

（平成二八年度）第四回「人間力の育成」

公開授業開催（開沼博先生）

（平成二八年度）いわき論語塾第六回検討会

二月 論語素読教室（三回）

論語素読教室（三回）

東洋思想研究所例会

昌平塾現代仏教部門定例講座「法華経入門」

三月 論語素読教室開講（三回）

東洋思想研究所例会

いわき論語塾第一回検討会

四月 論語素読教室（三回）

東洋思想研究所例会

六月

現代儒学部門研究会「昌平黌論語検討会」
昌平塾現代仏教部門定例講座「法華経入門」
論語素読教室（三回）
第二九回大成至聖先師孔子祭開催

（孔子祭挙行を含む学術活動）

七月

論語素読教室（二回）
東洋思想研究所例会
いわき論語塾第二回検討会

昌平塾現代仏教部門定例講座「法華経入門」
昌平塾西洋哲学研究部門研究会『自由と規律』

（森田浩之客員教授他）

八月

夏季休暇

九月

論語素読教室（三回）
論語素読教室（二回）
東洋思想研究所例会

現代儒学部門研究会「昌平黌論語検討会」
昌平塾現代仏教部門定例講座「法華経入門」

十月

論語素読教室（三回）
東洋思想研究所例会

イスラム思想研究部門研究会（尾崎貴久子先生）
「人間力の育成」第一回公開授業開講

（ヨークゼッターランド先生）

十一月

昌平塾西洋哲学部門研究会『自由と教育』
論語素読教室（三回）
東洋思想研究所例会
史跡足利学校「枳篭」参加

十二月

論語素読教室（二回）
昌平塾現代仏教部門定例講座「法華経入門」
昌平塾西洋哲学部門研究会『哲学の教育』
「ヘーゲルと現代社会」（倉田貢研究員）

イスラム思想研究部門研究会（徳永里砂先生）
「人間力の育成」第二回公開授業開催

（Det Tech Micro 先生）

現代儒学部門

【部門活動概要】

平成二九年度、東洋思想研究所・現代儒学部門では、研究と啓蒙の二方面よりの活動を行ってきました。

研究方面では、五月・九月一月の計三回、昌平齋論語研究を開催してきております。これまでの『論語』の日本語訳は固いものが多く、現代の一般の人々には、読みがたい、意味を把握しがたいものとなっております。ただ、人類の叡智の結晶である『論語』を、有為な学生・社会人の前途のために、いかなる「かたち」で提供すべきか、研究会では、実際に『論語』の章句を読み進めながら、その形式を具現化しているところです。

【啓蒙活動概要】

【1】論語サークル「いわき論語塾」活動報告

平成二八年度に発足した、本学の論語サークル「いわき論語塾」においても、昨年度と同様の活動を行って参りました。

『論語』を現代的な若者の視点で読み解き、議論を行う読書会・討論会を、合計八回開催しました。また一〇月に

開催された本学の鎌山祭展示部門においては、昨年度に引き続き第一位を獲得。一月には、塾生たちとともに足利学校の釋奠にも参加するなど、着実な歩みを進めております。さらに平成二九年度末には、「いわき論語塾」ホームページを作成し、「超訳『論語』集「知新」第二号を公開する予定となっております。今後とも、本学学生だけでなく、いわきの有志とともに、『論語』の知の新地平を切り拓いていきたいと考えております。

【2】論語素読教室活動報告

磐城高校の遠藤教広先生と城山陽宣研究員を講師として、毎月二〜三回の活動を継続中です。熱心な新規のメンバーの方々のほか、古参のメンバーも学びを深め、論語・儒学に対する理解が深まっていることが実感されるようになっております。今後とも本学の建学の理念である儒学精神の紹介に努めて参る所存です。

現代仏教部門

【部門活動概要】

・定例講座「法華経入門」

東洋思想研究所現代仏教部門は、人類的課題の解決に寄与する仏教の思想を探求することを目的として活動を行っております。主な活動として、二〇一六年一月一八日から開講された松岡幹夫所長による定例講座「法華経入門」があります。本年度は五月、七月、九月、十二月、二月の合計五回開講されました。二〇一六年度から合わせると合計八回開講されています。

定例講座「法華経入門」は、『法華経の智慧』（聖教新聞社）をテキストとして、『法華経の智慧』を読む」と題した定例講座となっております。法華経の思想を現代人にもわかりやすいように読み解きながら、毎回、受講者との闊達な質疑応答が行われていることが本講座の大きな特徴です。定例講座の内容は順次、小冊子としてシリーズ刊行を予定しており、二〇一七年度にシリーズ第一冊目が刊行されます。

五月度までは序品をテーマに開講され、七月以降は方便品を題材に松岡幹夫所長による講義が行われました。本講

座では法華経に説かれる世界観や平等観などと共に、法華経の思想は戦争についてどのように考えるのかなど、現代が抱える諸問題についても議論を重ねて来しました。法華経の全体像を把握しながら、現実的な課題に引き付けて法華経の思想を論じていくことが、本講座におけるもう一つの大きな特徴です。

人類的課題の解決に寄与する仏教の思想を探求するため、本講座は法華経を通して仏法の人間主義を明らかにし、現代の諸問題を解決するための智慧を世に問うていくことを目指しています。今後も闊達な議論を重ねながら、法華経二十八品全てを読み解いていくことを本講座の最終的な目標としています。

西洋哲学部門

【部門概要】

東洋思想研究所西洋哲学部門では、東洋思想のより深い理解のためには、西洋哲学の理解も必要であるとの理解から、西洋哲学の研究を通じて、東洋思想研究所の研究活動に寄与するための研究・アウトリーチ活動を行っております。

主要な活動として、二〇一五年度に森田実先生を塾長として始まった「昌平塾」での議論引き継ぎ、二〇一六年度からは森田浩之客員教授を中心とした形で行ってきた、東京事務所での連続講座があります。学外からの一般の方も参加するこの連続講座では、毎回テーマが定められ、そのテーマに関する「質問集」（歴史的には「命題集」とでも呼ばれるべき、さまざまな賛否の分かれるテーマを集めたもの）が森田浩之客員教授から与えられます。これは、哲学の世界などで論じられてきた様々な命題を、議論の流れに応じて、構造的に整理して集めたものです。個々の命題についてはさまざまな立場があり得るもので、それらの命題にどのような態度を取るか、どのような立場を採用する

か、そのためにはどのような議論が必要となるか、それら一連の命題に応じることを通して、中心となる課題についての議論が深められていきます（これは、ヨーロッパ中世における、古代以来の意見の分かれる命題と見解を集積させた命題集・問題集を中心とした議論の形式と類似した方法論であり、合理性 *rationality* を生成させるための方法論として伝統ある手法です）。このように参加者の方々からの議論も交えながら、徐々に論究を深めていく形で講座が進められていきますが、その際、前回の議論の展開に応じて、補助線となるレポートが部門員から報告され、哲学・哲学史的に踏み込むための素材が提供されます。

二〇一七年度は、より具体的には「自由と規律」「自由と教育」「哲学の教育」という三つのテーマについて私たちは論じていきました。これは昨年度からの議論の流れを引き継いだものですが、タイトルを並べてみると、より広い話題から、より限定された話題へと進んでいったことが分かります。ある集団の構成員の自由を成り立たせるためには、規律も必要なのではないか、では教育は自由

関わるのか、そのために規律的な要素を含むものなのか (discipline) という語は、語源から現代に至る流れにおいて、学問〔領域〕といった意味と訓練・訓育といった二義性を有しています)、では、そうした教育との関係で、哲学の教育とはどのようなものであり得るのか。こうした流れで議論が引き継がれていきました。

その中で報告・議論された内容として、たとえば、アリストテレスにおいて、中庸というのは、一方で習慣を通して耕された、個別の状況において適切に真中を行く道を見つめる能力を前提とする一方で、すでに、ある種の(合理的)性による規範性を前提としているという矛盾や、近代の大学が成立したとされるドイツにおいて、いわゆるドイツ観念論のカテゴリーにくくられる哲学者たちがどのような役割を果たし、それが現代にどのような残響を響かせているかといったものがありました。それらの背景には、存在と当為の関係はどのようなものであるのか、そこから派生して、形而上学的アプローチに認識論は含まれるのか、倫理的アプローチに政治哲学は含まれるのか、アリストテレスの時代にはゆるやかに連続していたと理解されるような領域が、その後の長い歴史を経て、今日的にはどのような関係を結んでいるのかという問題があり、それらに対す

る応答として、これらの話題が言及されました。

たしかに、こうした話題は、一見したところ、遠い昔の哲学史を掘り起こす作業に見えるかもしれません。しかし、こうした話題は、狭い意味での科学や科学技術が発達する中で、その他の学問はそうした分野とどのような関係にあるのか、今日、学問にとって有用性とは何であるのかといった現代的な課題と深く結びついており、歴史を掘り起こす作業は以上の問題意識から行われたものです。しかし、そうした歴史を掘り起こす作業を、現在性と切り結ぶ議論は、研究会に参加していただいた多くの方のご協力なしには不可能なものでした。積極的に参加し、議論に参加していただいた皆様に、あらためて深く御礼申し上げます。

イスラム思想部門

【部門活動概要】

イスラム思想研究部会は、二〇一七年度より、東洋思想研究所内に発足した。東洋やアジアの将来には、仏教など日本の歴史に深く関わってきた宗教ばかりではなく、イスラームに対する真の理解が必須である、という考え方から、この研究会を始めることとなったのである。実際に歴史を思い起こしてみると、中東を起源とするイスラームも、陸や海の経路を経てアジア世界と深く関わってきたし、昨今では、多様な世界に取り巻かれてきたからこそ、排他的なイスラーム主義とは異なり、柔軟性の高い考え方で宗教理解を行うアジアのイスラームが見直されつつもある。そこで二〇一七年度は、「文明と自然環境」という課題を立てて、三回の研究会を行った。かつてイスラームは、その世界が広がっていく中で、厳しくも多様な自然環境と遭遇し、さまざまな環境で培われた知恵を包括しようと試みたばかりでなく、工夫をこらした利用を行って生活文化の中で活用されていったに違いなく、そうした文明の知恵は、昨今大きく破壊されつつある自然環境を考える重要な柱となると考えられたからである。以下はその二〇一七年度研

究会の概要であるが、これらにみられるように、インド世界由来の果樹が地中海世界に広がっていく歴史的背景、アラビア半島という広大な砂漠と山脈の中で展開してきた文明世界と将来へのチャレンジ、長く五千年にもわたって人々に受け継がれてきたナイル灌漑の伝統と開発の試みなど、たいへん興味深い側面に触れることができ、発表のあとも、有益な議論を交わすことができた。今後もこの研究の流れを繋いでいきたいと思っている。

(イスラーム思想部門長・吉村作治)

△二〇一七年度第一回研究会△

二〇一七年一〇月六日、東日本国際大学東京校

【発表要旨】

中世地中海世界における亜熱帯性植物の伝播と受容

―レモンを事例に―

防衛大学校総合教育学群准教授 尾崎 貴久子

本発表では、九世紀から一二世紀の時代に焦点を当て、中東地域で新しい食材がどのように受け入れられたか、その諸相を、レモンを事例として検討した。この時代には、中東のイスラーム世界の農業革新と呼ばれる、一連の農業分野での変化が起きた。この革新により、米や砂糖、そしてレモン・オレンジなどが日常の食材となつて、食生活のあり方を大きく変化させた。一二世紀にエジプトで編纂された『レモンの効能についての論考（トプカプ宮殿所蔵アラビア語写本）』には、レモンが到来したエジプト社会状況をj知るに有益な記述がある。元来レモンはインド原産であり、インドの、酸味の強い丸いリンゴ」と一〇世紀のアラブ地理学者は紹介した。それは10世紀には中東に持ち込まれ、およそ三〇〇年後の一三世紀には、日常的に庭に植える果樹の一つになつていた。

記述からは、レモンをめぐる当時の三つの状況が明らかになった。一、エジプト人の食生活でレモンは、体に良い食品」として常用されていた。二、それを侮蔑嘲笑する医師集団がいた。彼らは、古今東西の医学書にレモンの薬効の記録がないことを理由に、レモンに効能を否定して、レモンを薬として利用するエジプト人の様子をあざ笑っていた。この書は、エジプトのアイユーブ朝スルタンであるサラダイン（在位一一六九―一一九三年）が編さんを命じ



たものだった。この時代の支配者らは、新薬開発とりわけ解毒剤の材料の発見を求めた。レモンには、古代から蛇の毒などを入れて調合された解毒薬テリアカと同じ効力があるとエジプトの医学者は判断した。その解毒性にサラディンは注目したと思われる。さらにレモンの利用・普及に拍車をかけたのは、品種改良技術であった。新しいレモンは、強い酸味を持たず大型の果汁豊富なもので、中東の人々の嗜好にあったものであった。以上から、中東イスラーム世界でのレモンは、その薬効の決定（医学者）、新しい薬とその薬効への興味・関心（支配者）、移植・品種改良の成功（農学者）の三者の意図により、利用が日常に定着した一品であった。いわば人智による食物選択の一例といえる。

そしてレモンの受容からは、中世期イスラーム世界の社会的特質を指摘できる。それは、迅速さである。イスラーム勃興後、わずか一〇〇年足らずのうちに西はスペインから東はインドにいたる広大な地域がイスラーム政権の支配下に入った。その平和的状况のなか、遠隔地交易活動により、中東には、中国、東南アジア、インド、アフリカからの情報やモノが集まった。イスラームの支配者の財政的な支援をうけて、医学者は、新しいスパイスや食品類の治験を多数行い、薬効を定めた。農学者は、商品価値の高い作物の移植・品種改良を試行した。これらの出来事すべてが、

九世紀一〇世紀にはすでに中東各地で起きていた。レモンは、一世紀足らずで、インドから、イラク、シリア、パレスチナ、エジプトに伝播し栽培されはじめ、レモンジュースや酢は日常の食品・薬品となった。

最後に特記すべき事項がある。それは医学者が薬効を定義する以前から、エジプトは、経験において、既にレモンを薬として多様に利用していたことである。このことから、時代や地域を超えて、人間一人一人が持っている、自然の産物と己の身体の関係に対する、ひいては己の生存にとつて切実かつ鋭敏な感覚が思い起こさせられる。

〈二〇一七年度第二回研究会〉

二〇一七年二月八日、東日本国際大学東京校

【発表要旨】

アラビア半島の自然と人々の暮らし

— 伝統と近代化のはざままで —

アラブイスラーム学院研究員

金沢大学国際文化資源学研究所センター客員准教授

徳 永 里 砂

アラビア半島は、紅海、インド洋北西のアラビア海、ア

ラビア（ペルシャ）湾に挟まれた世界最大の半島であり、多様な気候風土に恵まれている。内陸には南東部のルブウ・アルハーリー大砂漠、東部のダフナー砂漠、北西部のナフード砂漠に代表される砂漠地帯が存在する一方、西部には紅海に並行してサラワート山脈が南北に延び、中西部からイエメンにかけては緑豊かな山岳地帯が広がる。この地に住むアラブたちは、砂漠のワデーヤオアシスでは農耕、ヤギ・ヒツジ・ラクダの遊牧、山間部では農耕、ヤギ・ヒツジ・ウシなどの牧畜、沿岸部では漁業や真珠採取というように、それぞれの自然環境に即した伝統的生業を行ってきた。本発表では、政治的な流れではなく、このような人々の暮らしに目線を据え、古代から現代の歴史的転換期に起きた生活の変化に焦点を絞って論じた。なお、近代以降については、アラビア半島の大半を占めるサウジアラビアを中心に取り上げた。

アラビア半島の人々の暮らしは、歴史時代において、三つの大きな転換期を経てきた。第一の転換期は前二千年紀末〜前一千年紀初頭に遡る。アラビア半島の南西部（現在のイエメンとオマーンの一部）は、それ以前の時代より乳香、没薬といった樹脂香料の産地として名高く、エジプト、メソポタミア、地中海世界から、大いに注目されていた。これらの香料は、神殿での儀式で神々のために焚かれたり、

薬品として使用されたりする他、エジプトではミイラ作りにも欠かすことができなかった。前二千年紀末頃にラクダが運搬動物として使用されるようになると、香料とともにインド洋や東アフリカからの産物が内陸路で各地へと運ばれるようになった。これにより、アラビア半島の内陸交通網が発達し、アルファベットが伝わり、各地に交易都市と隊商国家が誕生した。前一千年紀を通して、アラビア半島はアラブ主導の隊商交易で大いに潤った。

第二の転換期は七世紀のイスラームの成立である。マッカ（メッカ）はイスラーム以前よりアラビア半島の諸部族にとつて重要な宗教的中心地であった。預言者ムハンマドの没後、イスラームが半島外の地域へと広まると、遠く離れた地域から膨大な数の巡礼者が聖地マッカとマディーナ（メディーナ）を訪れるようになる。巡礼路は同時に商業路でもあった。ウマイヤ朝、アッバース朝時代に巡礼路が整備された結果、より広域な交易ネットワークが確立した。内陸路のみならず、航海技術の発達とともに海上ネットワークも発達し、それら双方の拠点となったヒジャーズ地方の町々は多文化が共生する国際都市へと発展した。

第三の転換期としては、二〇世紀半ば以降の自動車の普及と、一九七〇年代以降のオイルマネーの人々の暮らしへの浸透が挙げられる。僅か数十年の間に、アラビア半島の

人々の生活は未曾有の変化を遂げた。ラクダをはじめとする運搬動物は自動車にとつて代わり、舗装道路が整備され、地方の村々にまで電気が開通した。一九八〇年代には、人々は地方色豊かな石造あるいは土造の伝統的家屋から近代的な住居へと移り住んだ。伝統的な市場はショッピングモールや巨大なスーパーマーケットへと姿を変えた。聖地マッカとマディーナでは、増え続ける世界中からの巡礼者に対応すべく、モスクの大幅な改修・拡張工事、ホテル建設が行われ、それとともに伝統的建造物が壊され、周囲の景観や町の人々の暮らしは大きく変化した。マッカの拡張工事は現在も続いている。また、外国人労働者の流入により、遊牧に至るまで、伝統的生業のほとんどが彼らの手に委ねられるようになった。さらに、海外生活やメディアを通して流入する欧米的価値観が社会に及ぼす影響も、無視することはできない。

このように、一見すると、近代化とともに失われてしまった伝統的生活文化は非常に多い。しかし、アラビア半島の人々の暮らしの中には、伝統的な食文化、服装、家族の在り方、時間の感覚や過ごし方、社交、芸術の分野において、他の地域には見られない特色が今も色濃く見られる。これは、いずれも世代を問わず、現在も人々の暮らしの中心に深く息づいており、容易に失われることはないであろう。

現在、サウジアラビアをはじめとするアラビア半島の国々は、イスラームと伝統的価値観を重視した、西洋化ではない近代化を目指している。今後、若い世代によって新しい近代化が進められてゆく中、このようなアラビア半島特有の伝統文化はその重要な部分を成してゆくことになるだろう。

〈二〇一七年度第三回研究会〉

二〇一八年二月九日、東日本国際大学東京校

【発表要旨】

灌漑からみる中世エジプトのさまざまな土地利用

早稲田大学イスラーム地域研究・研究助手

熊倉 和歌子

エジプトは、古代より現在にいたるまでナイル川によって潤われてきた。ナイル川の水、またそれが運ぶ沃土を農業に利用するために、「ベイスン（ホウド）灌漑」と呼ばれる灌漑方法が発達し、それは一九七〇年のアスワンハイダムの竣工まで継続したことはよく知られた事実である。エジプトの歴史を語るさいには、必ずといっていいほどヘロドトスの表現「ナイルの賜」が引き合いに出され、

エジプトの文明の発展にいかにもナイル川の存在が大切であったかが強調される。しかし、地域の人々が実際にどのような土地を灌漑していたかということやベイスン灌漑の歴史的な発展段階などの具体的な事柄については、意外なほど研究は進んでいない。本報告では、一四世紀から一七世紀ころまでを対象として、ベイスン灌漑の実態を追うとともに、エジプトのなかに潜む環境条件の地域差やそれに基づく土地利用の多様性について論じる。

最初に、中世におけるベイスン灌漑の実態について検討する。ベイスン灌漑は、毎年夏季に増水するナイル川の性質を利用した自然灌漑方法であり、その構造は、圃場の周囲に土手を設置して、ナイル川から水路を引くという極めて単純なものである。ナイル川が増水すると、水は水路を伝って土手に囲われたらいい状態になっている圃場に流れ込む。そのまま45日間程度湛水させると水は自然に引いて沃土に覆われた圃場が現れるが、ちょうどその時期が冬作物の播種期と重なるのである。このようにして、ベイスン灌漑のためにエジプトでは大小の土手が設置され、冬作物を中心とする農業生産を営んできた。そして、この灌漑方法において不可欠な役割を果たすのが土手である。

中世において土手はアラビア語で「ジスル」と呼ばれたが、「ジスルなしにエジプトの豊かさはありえない」と中

世の歴史家によって表現されるなど、その重要性は当時の人々のあいだでも認識されていた。また、当時、ジスルには政府管理の大規模な「スルターニー・ジスル」と村管理の小規模な「バラディー・ジスル」があったことも史料から伺うことができる。しかし、中世の地図には土手が描き込まれたものなどはなく、土手の設置状況を地理的に把握するには史料上の制約がある。そのような状況のなか、オスマン朝（一三世紀末―一九二二）が残した『ジスル台帳』と呼ばれる希有な史料がある。これは、一六世紀前半の現地調査に基づいて作成されたものであり、土手の設置状況や当時の状態についての情報を提供する。これをもとにデルタ中央部のガルビーヤ県におけるスルターニー・ジスルの設置状況を復元すると、それは約10キロ間隔でナイル川に垂直に設置され、大規模な堤の役割を果たしていたことがわかる。これらの堤は上流から下流の土地を十全に灌漑するために超域的な管理を必要としたために政府管理とされていたが、毎年減水期に行われるメンテナンスや増水期の警備といった実務労働は近隣の村々に付託され、政府は必要経費の一部支払いを行っていた。このような状況は、カイロ以南の上エジプトにおいても確認され、ガルビーヤ県のモデルを典型的なエジプト灌漑モデルと位置づけることが可能である。

他方、中南部に位置するファイユーム県、またデルタ西部に位置するブヘイラ県はこのようなモデルから外れる地域である。例えば、ファイユーム県の場合、砂漠に囲まれた盆地のほとんどは水路灌漑により一年を通じて水が供給されていたという。この違いは、夏作物の生産地としての重要性をファイユーム県にもたらしめた。また、ブヘイラ県の場合、ベイスン灌漑は上流地域に限られており、沼沢地となっていた北側の地域は14世紀以降、水路と揚水機が整備され、夏作物の生産地として開発された。このように、ファイユーム県とブヘイラ県北部は水路灌漑によって農業が行われていたが、栽培作物は必ずしも同じというわけではなかった。一六世紀前半の土地調査記録を参照すると、ファイユーム県においてはオリーブ、イチジク、ブドウ等の果樹類や穀物の栽培が盛んであったのに対し、ブヘイラ県北部はサトウキビ栽培の有数な産地であった。このような違いは、土壌の水はけなどの自然的要因と供給地と生産地の位置関係などが考えられる。

以上、エジプトの典型的な灌漑モデルを当てはめることのできる地域とモデルから外れる地域のそれぞれの状況を概観した。ナイル川の増水サイクルは、一方では恩恵でありベイスン灌漑を成立させるが、一方では自然的制約にもなり得る。しかし、当時の人々はナイル川のもつ二面性を

受け入れながら、ファイユーム県やブヘイラ県といった特殊な地域を開発し、多様な農業生産を行ってきたのである。

研究紀要『研究 東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

1. 投稿者は、原則として本学教員（非常勤講師を含む）に限る。ただし、本学教員が主になっている共同執筆及び編集委員会から依頼した場合には、学外者が加わっても差支えない。
2. 投稿は、原則未発表のものに限り、原稿の内容は時代を問わず東洋思想全般（特に儒学・仏教・日本思想関連を歓迎する）に関連した幅広いものとする。
3. 年一回（原則一月第一週締切）投稿の申込みを受ける。申込み者が多い場合には、次号廻しとなることがある。
4. 投稿原稿は、論文（四〇〇字詰原稿用紙換算五〇枚前後）、研究ノート（三五枚前後）、資・史料紹介（五〇枚前後）、書評、報告（一〇枚前後）等に区分する。区分は原則として投稿者の申出によるが、編集委員会が変更を求めることがある（一回の投稿原稿は一人論文を含め二本＋共同執筆一本までとする）。
5. 投稿原稿は『研究 東洋』編集委員会あてに提出するものとし、論文として提出された原稿については、査読を行う。校正等は全て紀要編集委員会を経由することとし、それに違反した者は引きとりを求めることがある。査読の結果、原稿の修正、再提出を求めることがある。
6. 論文以外の原稿についても、編集委員会の判断で、修正、再提出を求めることがある。
7. 投稿原稿は、別に定める執筆要項に従い、期日までに完成原稿として編集委員会に提出する。

論語素読教室のご案内

東日本国際大学では、長年、本学教員と市民の皆様とともに『論語素読教室』を開講して参りました。平成元年からはじまる恒例の勉強会となっており、原則的に月二回、本学明倫堂を会場に論語を読む会を行っております。新しく完成した新一号館の明倫堂へぜひお越しください。興味ある皆様は、お気軽に左記研究所までご連絡ください。

論語素読教室

東日本国際大学 東洋思想研究所

〒九七〇―八〇二三

福島県いわき市平鎌田字寿金沢二二―一

電話 〇二四六―二二―一六六一

研究 東洋 第八号

刊行日 2018年2月20日

発行・編集 東日本国際大学 東洋思想研究所

問い合わせ：〒970-8023

福島県いわき市平鎌田字寿金沢22-1

東日本国際大学東洋思想研究所

TEL (0246) 21-1662 FAX (0246) 41-7006

印刷・製本 八幡印刷株式会社

〒970-8026 福島県いわき市平字田町82-13

TEL (0246) 23-1471(代)

FAX (0246) 23-1473

ISSN 2185-6761

ORIENTAL STUDIES

VOLUME 8 FEBRUARY 2018

CONTENTS

ENGLISH ABSTRACTS

“Humanism” in Buddhism: A View of Humans in Mahayana Buddhism
MIURA Kenichi ii

The Transformation of the Conception of Jingxue 經學 in Former Han:
A Study on the Genealogy of Liuyi 六藝, Liuqing 六經 and Wujing 五經
SHIROYAMA Takanobu iii

Golden Rule and Peace Economy: An Analysis of State’s Dilemma
Game
KAWAI Shin iv

Development of “Toju’s Teachings” by Kozan Fuchi
TAKAHASHI Yasuhiro v

Diversity of Life Culture in the Islamic World: Remarks from
Lagoon Waterfront, Nile Delta
HASEGAWA So vi

Bali Hindu’s View of Life and Death: Rites of Passage and the
Circle of Transmigration
ONO Takahiko vii

A Consideration on the Term “Developmental Disorder”
TAMANAGA Kimiko viii

Itō Jinsai’s Silhak: the Thought of Pluralistic Universalism
SUN Ji-su ix

“Humanism” in Buddhism: A View of Humans in Mahayana Buddhism

MIURA Kenichi

The aim of this article is to clarify the meanings of “humanism” in a view of humans in Mahayana Buddhism. A view of humans in earliest Buddhist scriptures assumes the proactive transformations and ambiguous self-identity.

Mahayana Buddhism develops the view on human beings in pre-sectarian Buddhism and systematizes the worldview of “*engi* 縁起” or dependent origination, which perceives the world as existing due to interrelation among all entities, into the philosophy of “*ku* 空” (emptiness).

Furthermore, it denied the independent individuality uninhibited by dependent origination and established a view on humans as being “*mujisho* 無自性” (devoid of intrinsic nature).

Mahayana Buddhism also came to promote the training of bodhisattva that places significance on saving others and developed as a Buddhist movement among secular worshippers that seeks to practice the training of Buddha amongst real life.

Keywords : Humanism, Mahayana Buddhism, Bodhisattva, *Zaike*

The Transformation of the Conception of
 Jingxue 經學 in Former Han :
 A Study on the Genealogy of Liuyi 六藝,
 Liujing 六經 and Wujing 五經

SHIROYAMA Takanobu

In a recent study, I illustrated the expansion of the theory of Liuyi 六藝 by tracing the development of the ideas of Liuyi 六藝, Liujing 六經, and Wujing 五經 from the pre-Qin period to the Former Han Dynasty in order to elucidate "the Establishment of Jingxue 經學". In addition to that, I confirmed about the conception of Liuyi 六藝, since Kongzi 孔子 established the new conception of Liujing 六經 in the age of the Han Dynasty, that Academic system consisting in among the people was completed as the new theory of system making the compromise among Liuyi 六藝, Liujing 六經, and Wujing 五經 and after the ages of the comprises the nation idea by Confucianism became the certain driving force completing the world of China in order to establish Wujing 五經, the Academic system of the education and learning for the nation.

Accordingly, as the step towards the next stage, I would like to confirm about ideas of the citizens of the Former Han Dynasty had through the thoughts or meanings brought by *Shiji* 史記 and *Hanshu* 漢書 about Liuyi 六藝, Liujing 六經, and government-manufactured Wujing 五經 in this paper.

As a result, it seems that they basically regarded Liuyi 六藝 and Liujing 六經 as an academic meaning, although there were examples of higher order and mysticism. Whereas there are many cases which prove that they regarded Wujing 五經 as not only as an academic meaning such as Liuyi 六藝 and Liujing 六經 but also as the meaning relating to the education and learning for the nation such as the examination and institution of Shece 射策, and some of them are of higher order and mysticism. I think that the academic conception of government-manufactured Wujing 五經 appeared in Former Han Dynasty and Jingxu's 經學 establishment became the chance of government-manufacturing of the academy regarded as of the higher order and mysticism of the common values because of which Confucianism gradually penetrated into Chinese society.

Golden Rule and Peace Economy: An Analysis of State's Dilemma Game

KAWAI Shin

The purpose of this study is to investigate the way of creating the sustainable “peace economy” by analyzing the “State’s Dilemma” game. For the sake of that, we focus on the “Golden Rule” from the point of view of Confucianism and Buddhism, especially from the “Analects” and the “Lotus Sutra”. It is shown that the priority of national interests, or the state’s egoism, which it is hard to overcome, generates the “State’s Dilemma.” There are two ways of this dilemma’s solution. One way is a “hard power” that is based on Hobbesian and consists of the system of the United Nations and Peace Keeping Operations. Another way is a “soft power” that consists of an education of human rights and a cultural exchange across the countries that generates an altruistic sympathy with each other. The important point is that we have to pursue both ways to create and keep the sustainable “peace economy.” We also show that the policy of “exclusively defensive security system” could solve the “State’s Dilemma.”

Keywords : Peace Economy, Golden Rule, Confucianism, Buddhism, State’s Dilemma

Development of “Toju’s Teachings” by Kozan Fuchi

TAKAHASHI Yasuhiro

This paper deals with a school of Toju Nakae who was a representative Confucian scholar in the Edo period. The school of Toju Nakae spread throughout Japan during the Edo period. Kozan Fuchi (1617-1687) who had learned directly from Toju played a leading role in popularizing Toju’s teachings all over Japan. Kozan succeeded Confucian thoughts on cultivation of the mind in terms of “Disciplining Yourself (*Shu-ki*)” advocated by Toju Nakae. It should be noted that Kozan did not merely pursue a methodology for purifying one’s mind. He also addressed the issues of how to understand others and “the ideal state of one’s mind” in interacting with others. Such arguments of Kozan originated in the questions that he received from his pupils. Kozan had been developing the teachings of Toju by answering the questions from learners. Meanwhile, Kozan understood that Toju’s teachings were considered to be his search for the best methodology for practicing Confucian ideas. In addition, Kozan was conscious of his challenge of how the teachings that he had succeeded would practice Confucian ideas.

The pupils thereafter started to learn based on “Toju’s Teachings” rather than Confucian ideas. It is thought that the spread of the school of Toju Nakae gradually lost its momentum due to the fact that while the pupils became faithful to the teachings of Toju, they grow apart from the concerns and interests of regular learners.

Diversity of Life Culture in the Islamic World: Remarks from Lagoon Waterfront, Nile Delta

HASEGAWA So

Various forms of life style in the Islamic world is overviewed here and in the case of Egypt, the consistency of the life style along the Nile flood plain since the ancient era has been overemphasized, as is shown by the discourse by Hamdan. Then, this paper aims to raise a counter-evidence against this theory of civilization from the Delta lagoon waterfront, Nile Delta. The area around Lake Idku has previously been overlooked in the social sciences, because of its image as a low-production wetland made swampy by the annual inundation, where was once covered by the advancing sea during the period around 6,000–5,000 BC, and the area became a difficult place to perform basin irrigation because of its high salt content. On the other hand, many archaeological sites are depicted around the lake area on the historical map. Consequently, this paper describes a trial study by a Japanese expedition highlighting the lowlands and recovering positive evidence of ancient economic activity at the lakeside. The research has showed an image of a “temple precinct” village with plausible scale and dating. This suggests the existence of a group of similar village sites at the top of the sand dune deposits, which may have played a leading role at the area, while a standard village distribution has been related to the Nile sediment. This evidence may initiate discussion of the unique local lifestyle based on the “composite livelihood” jointing several weak occupations at the Delta coastal areas.

Bali Hindu's View of Life and Death: Rites of Passage and the Circle of Transmigration

ONO Takahiko

The purpose of this paper is to outline the rites of passage from birth to death of Bali Hindus in Bali, Indonesia and clarify their view on life and death by focusing on public cremations in detail. These rites of passage guarantee the circle of transmigration for Bali Hindus. It is also said that these rites confirm that people can connect with their previous lives, they are promised happiness in their lifetimes and reincarnation after death. Bali Hindus accept the reincarnation circle as a matter of course and that their transmigration appears by fulfilling these rites of passage.

A Consideration on the Term “Developmental Disorder”

TAMANAGA Kimiko

Recently, the term “Developmental Disorder” has been frequently used in Japan.

The term “Developmental Disorder” was first used at DSM-III (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder -III) in 1987. The term “Developmental Disorder” was translated as HATTATUSHOGAI (発達障害) with Japanese language.

However, in some reasons, the term “Developmental Disorder” was disappeared from DSM-IV published in 1994.

The term “Disorder Usually First Diagnosed in Infancy, Childhood, or Adolescence” had taken the place of the term “Developmental Disorder”.

Then, at DSM-5 published in 2013, the term “Neurodevelopmental Disorder” has taken the place of “Disorder Usually First Diagnosed in Infancy, Childhood, or Adolescence”.

“Neurodevelopmental Disorder” was translated as “SHINKEIHATTATUSHOGUN(神経発達症群)” into Japanese. Here, “Disorder” is not translated as “SHOGAI (障害)” but “SHOGUN (症群)”.

Nevertheless, the term “Developmental Disorder (発達障害)” has still being used in Japan. Here, there are two implications to use “Developmental Disorder”. One is that some Japanese people use this word for referring to a person who is unique, genius, eccentric and so on.

Another usage is as diagnostic term. However, because the term “Developmental Disorder” is comprehensive word included “Autism Spectrum Disorder”, “Learning Disabilities”, and “Attention Deficit Hyperactivity Disorder”, people are in a confusion with the usage.

This statement is written about the term “Developmental Disorder” and the transition of the terminology.

The purpose of this paper is to assert that if public people understand correctly the educational terminology, they could bring youngster and youth to be healthy conditions with treating properly. People should grasp correct knowledge for raising children.

Itō Jinsai's Silhak : the Thought of Pluralistic Universalism

SUN Ji-su

This paper examines the practical aspects of the Japanese remarkable scholar, Itō Jinsai. Jinsai frequently used the terms “true virtue (実徳)”, “true reason (実理)”, “true mind (実心)”, and “true learning (実学)”, and the actual characteristics of Jinsai to be expressed by these words have common features to those of Joseon or China’s early studies, but it has originality.

Jinsai deeply recognized that human beings by its very nature are disconnected in the sense that they cannot understand the inner world of the other person; nevertheless naturally consider feelings of the other person through his experience of youth. And this “conflict” is not a moral issue of an individual, but a social and political situation that always occurs in the course of a natural community life.

Jinsai found the solution to this, by “forgiveness (恕)” consciousness of others in my mind, and acting on the basis of the “faith (信)” of consciousness and we could approach the ideal world where our world is homeostatic and humanity and justice is realized.

On the other hand, Jinsai suggested the possibilities of being able to participate in the same world by “tao (道)”, even though humans have various stances and perspectives and they are disconnected from each other. However, this is not a pursuit of the unified value, but building desirable relationship among humans to assure value of pluralism, difference and multiplicity.

Jinsai understood “tao (道)”, “virtue (徳)”, and “teachings (教)” are inseparable to the everyday world in which various people make connections and communicate with each other, by extension, prove realistic usefulness.

In its analysis in Jinsai’s work of scholarship and Japanese Confucianism, we can find the other role of Confucianism and features of Silhak different from Korea or China’s.